من يعرف تدمر يعرف المعجزة ...!

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

تدمر، وما أعظمَ مملكة وملكة، وما أروع قصة نادرة، نجتمع اليوم، لاستعادة ذاكرتها، من خلال ذاكرتنا، وبموضوعية تامة.

إن الحضارات، والجمهورية العربية السورية سريرها، وكذلك كنزها، فائق القيمة، فائق الأهمية، تقدم نفسها من خلال تاريخها، التاريخ الأقدم في الزمن، لكن الحضارات، وسورية موطنها، أرضاً وبحراً، لاتكتب، عندنا، تاريخها

* كلمة في افتتاح مؤتمر آرام عن تدمر ألقيت يوم ٢٥/ ٩/ ١٩٩٥ في أوكسفورد الساعة ٣٠ر٥ مساء.

فقط، بل توفر لنا، كل يوم دليلاً أثرياً جديداً، على أنها تغير التاريخ، تصححه، تجعله يقف على قدميه، بعد أن كان واقفا على رأسه، وشاهدي على ما أقول، مكتشفات حضارة إيبلا، هذه التي غيرت، أو دفعت إلى التغيير، من خلال إعادة النظر، لا في المدونات التاريخية فحسب، بل في الكتب التدريسية، حول التاريخ البشري، في جامعات العالم أيضا، وهذا، كما تعرفون، أنتم العلماء الأجلاء، حدث كبير جداً، بدقة الكلمة، ودقة دلالتها.

ولقد شئتم، مشكورين، أن أكون سفيرة تدمر إلى أوكسفورد، سفيرتها إليكم، وإلى الدنيا معكم، وهذا، صدقاً، فوق الطاقة. تدمر خلقت كي ترى بالعين، تلمس باليد، تقرأ في السطور، ولم تخلق، كي توصف، مهما يَكُن الوصف جميلا، ومهما تكن الكلمات معبرة، فالواقع التدمري، في آثاره المكتشَفة، أو التي هي قيد الاكتشاف، معجز في واقعه، معجز في جماليته، معجز في بهاء وجلال معبده، شوارعه، مسرحه، أعمدته، منحوتاته، متحفه، جغرافيته، موقعه، بين واحة النخيل التي منها اسمه، وبين الصحراء التي احتوت، وقد تكون أنبتت، هذه الواحة، كي يتجاور الرمل الأسمر، والخضرة اليانعة، ويتعايشا هكذا، على مر العصور، ولا شيء يحيط بهما سوى الصمت، وسوى الشمس، وسوى ضوء القمر، في الليالي التي تسمع فيها أصوات من عاشوا هنا، ومن ماتوا، في مدافن عجيبة

تقول الأرواح الهائمة فيها، لمن يزورها، هنا رقدنا، وهذه بقايا عظامنا، عبرةً، وتذكرة، ودليلاً على أننا، في الحياة، أبدعنا كل هذه الروائع، وفي الممات صرنا بعضاً من هذه الروائع.

يقال، افتراضاً: إن السماء، في كل ألف عام، تجود بعبقري كشكسبير مثلاً، وبشاعر ضخم كالمتنبي، وتجود بملكة جبارة مثل زنوبيا. هذا، في رأيي، زمن قصير. العبقريات لا تتكرر، لا تأتي مع موعد دهري محدد، وهي ليست كالأفلاك، في دورانها حول نفسها، أو حول غيرها من الأجرام الفضائية. العبقريات شموس وليست بشموس، لكنها مثلها تضيء، ونحن، بعد حوالي ألفين من الأعوام، ننتظر شمساً مضيئة اسمها زنوبيا، لكن انتظارنا طال، وسيطول، وزنوبيا لم تأت، ولن تأتي، لا لأن التاريخ لا يعيد نفسه، وإنما لأن الأرحام التي تكونت فيها أجنة العباقرة، ليست هي ذاتها، ولن تكون هي ذاتها، وتاليا لن تتخلق، بعد الآن، زنوبيا الملكة، ولن تقوم إمبراطوريتها، ولمن شاء أن يعرف لماذا، وأن يكتشف سر هذه الأعجوبة التي كانت، والتي لن تكون ثانية، أن يزور تدمر، وعندئذ يتأكد بنفسه، أن ما أقوله لا يجانب الحقيقة.

إن أسرة أذينة وزنوبيا التدمرية، قد حكمت، وشيدت، بإتقان، إمبراطورية تدمر العربية، التي اتسعت حدودها، حتى تجاوزت، في مدى الرؤية، الرؤية ذاتها، فكان لها حد

في أقصى الشرق، وحدٌّ في أقصى الغرب، فبلغت ليبيا وتجاوزتها، وحققت من المجد، والقوة، والازدهار، مالم تعرفه تدمر سابقاً ولاحقاً، ومن يفجُّ الصحراء، منطلقاً من دمشق إلى تدمر إلى دير الزور، في طريق شقت حديثاً، عليه أن يصغي، لأن الصحراء، من جانبي الطريق، تتكلم، وعندما تتكلم الصحراء، في الصمت المرين، يكون لها من الدوي المهيب، ما لجرس نحاس ضخم من دوي مهيب، وهذه هي المتعة الأولى، للزائر والسائح، وبها وحدها انتشاء لا يشبهه انتشاء آخر في كوننا، فإذا شارف واحة النخيل، في قلب هذه الصحراء، كانت له في خضرتها المتعة الثانية، وحينما يبلغ تدمر، وتطالعه آثارها الشامخة، الباقية، الأزلية، الأبدية، تكون له المتعة الثالثة، الأكبر، وبغير قياس.

وإذا ما وضعنا جانبا، كلَّ التوقعات التي ليست دون أساس، عما تحويه، بعد أرض تدمر من لُقى، وعما ستوفره هذه اللقى من إنارات تاريخية، فإن تنقيبات علماء الآثار في الكهوف التدمرية، قد أعطت المشروعية لتساؤلاتهم عن موطن الإنسان الأول، وعن ملاءمة البيئة، في تدمر، لحياة هذا الإنسان، وبذلك تكتسب حضارة مملكة زنوبيا، بعداً جديداً، قد يؤدي إلى كشف جديد، سيكون من شأنه أن يهز القناعات الراهنة، عن المكان الذي عاش فيه الإنسان الأول، ويؤكد، مرة أخرى، ما أكدته الاكتشافات السابقة، عن قدم الحضارة التدمرية، التي ورد ذكرها في رُقُم كابادوكيا،

وماري، والنصوص الآشورية، كما يؤكد دور تدمر الاستثنائي، في ازدهار التجارة مابين الشرق الأقصى والغرب، عبر طريق الحرير الذي كان يمر بها، والذي كان أقصر الطرق التجارية، وأكثرها أمنا وأمانا، بفضل حماية الفرسان التدمريين، وفضل الهجانة من جنود تدمر، في تأمين سلامة قوافل التجارة، التي كان حرير القز، المنتج في الصين، من أنفس بضائعها، وهذا مافتح الأعين، وأثار الأطماع في غزو تدمر، على نحو مافعل القائد الروماني مارك أنطوان، في محاولته للاستيلاء عليها، عام ٤١ ق. م، وانتهاء هذه المحاولة بالفشل.

ومع أن الملك أذينة، كان على علاقة طيبة مع الإمبراطور الروماني فاليريان، فإن روما تابعت محاولاتها في غزو تدمر، لكن الملكة زنوبيا، التي ورثت أذينة، كوصية على عرش ابنها وهب اللات، كانت بالمرصاد لهذه المحاولات المتتابعة، المخفقة، واحدة بعد الأخرى، وكانت زنوبيا، بقوتها ونشاطها، وولعها بصيد الوحوش الكاسرة، وممارسة الفروسية، وارتدائها الملابس العسكرية، تستهين بالأباطرة الرومان، وتعتمد في إدارة مملكتها على حزم يرتكز إلى الحكمة والذكاء والمداراة، وهكذا خلقت الامبراطورية الزنوبية، ذات الأبعاد الشاسعة، فأقيم لها تمثال في الشارع الرئيسي في تدمر، إلى جانب تمثال زوجها، إلى أن تغلبت القوة العسكرية على مادونها في الحجم، وهزمت هذه الملكة

الباسلة، بعد طول حصار، ، وطول عناء، وخسائر كبيرة جداً، من قبل الامبراطور الروماني أورليان، الذي يروى أنه قيدها، وساقها عبر أنطاكية إلى أوزوبا.

إنني، هنا، لا أؤرخ، بل أعرِّف، قليلاً جداً، بتدمر وزنوبيا، وبالاهتمام الواسع بهذه المدينة التي كانت عاصمة إمبراطورية ماجدة ذات يوم، ويكفي أن نذكر أن الأمويين، وحدهم، قد بنوا فيها ثلاثين قصراً، وأن العديد من الرحالة والعلماء العرب والغربيين، ومنذ قرون، قد زاروها وكتبوا عنها، وإن كان قد رافق ذلك أمر مؤسف، مع حلول القرن التاسع عشر، تجلى في تنقيبات سرية، وفي نهب كبير، لقطع أثرية فائقة الأهمية، إلى أن كان مطلع القرن العشرين، حيث بدأت بعثات التنقيب تتوالى عليها، بشكل علمي وعلني، مع كل مارافق ذلك من نهب للمكتشفات، وتدمير وتشويه لبعض أجمل التماثيل، على أيد مجهولة. وهنا لابد من الإشارة إلى أن كل ذلك قد توقف بعد الاستقلال، وقيام المؤسسات المعنية، وسن التشريعات، وازدياد الوعي الآثاري، كما لابد من الإشارة إلى أن الاهتمام الحقيقي بآثار تدمر تنقيبا ودراسة وحماية قد أخذ أبعاده الآن، وهو يتطور ويتتابع مقترناً بعمليات واسعة في التنقيب والدراسة والترميم، وفق التقنيات الحديثة المعروفة، برعاية خاصة وبذل من قبل الرئيس حافظ الأسد، رئيس الجمهورية، وقد حقق هذا كله نجاحات مرموقة، لاتزال تتواصل، بجهود بعثات وطنية وعالمية. وهذا

الاهتمام غير العادي بتدمر، ينطلق من كونها، حسب ما كتبه الرحالة عنها، عروس الصحراء، ومدينة أحلام تاريخية، ذهبية، عريقة، تشكل ذاكرة خاصة، تتوهج فيها الرؤى الأجمل، عن عهود ازدهارها، كإمبراطورية جبارة، في زمن ملكة جبارة، شديدة البأس، قوية الشكيمة، هي زنوبيا التي تردد اسمها، مقرونا بالإعجاب الشديد، في الشرق والغرب معاً.

إن دهشة من يزور تدمر، المقترنة بمتعة لا مثيل لها، لا تقتصر على رؤية معبد بِلْ، بكل روعته الباقية، ولا على الأعمدة المتوجة بمقرنصات نحتية، بديعة التكوين، وممتدة على طول الشارع التدمري القديم، ولا، كذلك، على الأبراج والمدافن، المحتفظة بكامل بنائها، وكامل أسرارها، بل تتعدى هذا كلّه إلى متحفها ذي القيمة الكبرى، لما يضم من منحوتات سليمة وأخاذة، للأبطال، والقادة، والمقاتلين، وأفراد الأسرة المالكة، وبينها منحوتة أمٍّ ترضع طفلها، تعتبر من روائع الفن العالمي، ذلك أن الحضارة التدمرية اشتهرت بالنحت الذي يثير الإعجاب، ومنحوتاتها للتماثيل ذات الأحجام المختلفة، تعد من الآثار الفنية، الجمالية، الوثائقية، المتعلقة بالميثولوجيا التدمرية وأربابها. وقد أسفرت أعمال التنقيب، في السنوات الخمس الأخيرة (١٩٩٠ ـ١٩٩٥) عن مكتشفات جديدة، بينها الأوابد والمدافن، والقطع الأثرية والتماثيل المتنوعة، وغير ذلك من الروائع البهية والمهمة، التي يطول تعدادها، والتي تعود إلى عصور مختلفة، من ازدهار مملكة تدمر.

إن تدمر أيها الأصدقاء، لا تحمل على كفٍّ، ولا على جناح طائر الرّخّ، كما في حكايات ألف ليلة وليلة، ولا على سفينة أو قطار، وكل مافي الوسع أن نقدم، في معارضنا الأثرية الدولية، بعضَ القطع النماذج منها، وهذا مانفعله، وإني لسعيدة بالغ السعادة أن أكون اليوم بينكم، في مؤتمر جمعية آرام الخاص بتدمر، في جامعة أوكسفورد ذات العراقة والصيت البعيد، على أمل أن تكونوا في العام المقبل، منتدين بيننا، في سورية العربية التي ستسعد بوجودكم، وأن أنقل إليكم منها، ومن عاصمتها دمشق، التحيات والتمنيات الطيبة، الصادقة، في نجاح هذا المؤتمر، وأن أشكر، بمودة وحرارة رئيس جمعية آرام الأب الدكتور شفيق أبو زيد، وأعضاءها، منظمي هذا المؤتمر، والمشاركين فيه من علماء الآثار والباحثين والمفكرين، جزيل الشكر، وأعطره، وأوفره.

* * *

في المصطلح الفلسفي: الفلسفة والعلم

عدنان بن ذريل

نتحدث اليوم(١)، عن المصطلحين المتلازمين (الفلسفة)، و(العلم)، فنكشف عن تطوّر تاريخية كلّ منهما، وبالتالي تطوّر دلالة كل منهما، استناداً الى الاعتبارات النظرية، والتطبيقية التي رافقت ذينك التطورين.

- ١ -

لغةً، تقصد كلمة (فلسفة): - محبة الحكمة -؛ أذْ هي كلمة معرّبة عن الكلمة اليونانية (فيلوسوفيا)، أي فيلو، محبّ،

(*) عدنان بن ذريل: باحث من سورية، متخصص في الفلسفة، من رواد مناهج الالسنية في الوطن العربي من مؤلفاته: «اللغة والأسلوب»، «اللغة والدلالة»، «الفلسفة وبرهاتها».

وسوفيا، الحكمة، ؛ وهو المدلول الذي يعود إلى (فيثاغورث) الذي آثر أن يقال فيه (محبّ للحكمة) بدلاً من ان يقال فيه ما جرت العادة وقتها في العالم المتبحّر في العلم، يعيش فيه مذهبه، أي (حكيم). .

لقد كانت (الحكمة) عند اليونان القدماء تشتمل على جانبين متكاملين، متساندين، جانب نظري، وجانب عملي؛ وكان (الحكيم) يتميز عن (العالم)، أي العارف العادي بأنّه يتفرّد بالمعرفة الكلية، وعلى الخصوص أيضاً يعيش مذهبه منها. .

كان الناس، ورجال الدولة يتهيبون الحكماء، ويستشيرونهم في أمورهم، وأيضاً يأتمرون بأوامرهم؛ وقد أورد (أفلاطون) في محاورة - بروتاجوراس - أسماء حكماء اليونان السبعة، وهم: طاليس، وبيتاكوس، وبيبياس، وصولون، وكليوبيل، وميسون، وشيلون[٢]. . .

أ - استعمالات مختلفة:

وقد شاع مصطلح فيلوسوفيا مع الفيثاغوريين، ثم سقراط، وعلى الخصوص أفلاطون ثم أرسططاليس؛ إذ كان (سقراط) يقول عن نفسه أنه محبٌ للحكمة، بمعنى أنه صديقٌ للمعرفة الكلية، متهيؤ لتلقيها، وعيشها؛ ثم استهلك (أفلاطون) المصطلح استهلاكاً واسعاً بالمعنى العام، الذي يدلّ على العلم الكلي. .

ويقول المعلم لالاند في قاموسه[٣]، ان استعمال (سقراط) للمصطلح ينم عن اعتبار الفلسفة استعداداً أخلاقياً للنظر إلى الأشياء من علٍ، وبالتالي الترفع على المصالح الشخصية مع التحمل لكوارث الحياة؛ في حين أن استعمال (أفلاطون) له، ينمّ عن كون الفلسفة درساً تأملياً للأمور، وخاصة العلمية؛ أي بعبارةٍ أخرى كون الفلسفة مجموعة دراسات تتعلق بـ (الروح)، أسبري، أي العقل بصفته يقابل الطبيعة، . . .

ان التمييز بين الفلسفة والعلم، وعلى الأخص العلم الرياضي، واضحٌ جداً عند أفلاطون، سيما في كتابه: - الجمهورية -؛ ويقول المعلم

لالاند ان (أفلاطون) يقدمّ بذلك دلالة للمصطلح أكثر تحديداً من الدلالة التي يقدمها (أرسططاليس)، والذي كان يطلق المصطلح على كل معرفة عقلية[٤]..

وقد ظلّ (كسينوقراط) تلميذ افلاطون في حدود معلّمه، وقسم (الفلسفة) الى ثلاثة أقسام، هي: ١- نظرية المعرفة، المنطق؛ ٢-الفلسفة الطبيعية، الفيزياء؛ ثم ٣-الأخلاق؛ وقد اصطنع (زينون) المعاصر لكسينوقراط هذا التقسيم أيضاً، ثم تبنته المدرسة الرواقية كافة[٥]..

وبخصوص تعابير: - فلسفة التاريخ، فلسفة الدين، فلسفة الحق، فلسفة الفن -، وسواها، يقول المعلم لالاند ملخصاً ملاحظات زملائه في الجمعية الفلسفية، وخاصة برتوله، وايكن:

أن تعبير (فلسفة التاريخ) يعود الى (فولتير)، ثم حمله (هردر) إلى ألمانيا؛ ومصطلح (فلسفة) عند فولتير يقصد الدراسة الأكثر عمومية التي تنظم المعرفة الإنسانية، وفي حين هو يقصد عند (هردر)، ثم عند (هيجل)، مجموع الدراسات المتعلقة بـ (الروح) أيسيري، أو العقل باعتبار أنه يتميز عن الموضوعات، أو أنّه في تضاد مع الطبيعة[٦]..

أما مصطلحات - فلسفة الدين، فلسفة الحق، فلسفة الفن- فهي تعود الى أوائل القرن التاسع عشر؛ وهي تقصد (العلاقة) التي بين الدين، والقانون، والفن وما أشبه بالروح، أو الفعل، وعلى الخصوص تطوّر المثال الروحي الذي يجعل وجود (حكم بالقيمة) موجوداً، وهذه الملاحظات هي لبرتوله، وايكن[٧]..

أما مصطلح (فلسفة العلوم)، فيضيف المعلم لالاند أنه متأخر الى حد ما، ويعود الى استهلاك مصطلح فلسفة في مدلول الدراسة الأكثر عمومية، والتي تنظم المعارف الإنسانية وفق عدد من المبادىء الموجهة... وقد شاع هذا المصطلح في فرنسا على يد أمبير، في مؤلفه - دراسة في فلسفة العلوم -١٨٣٨، وهو محاولة لتصنيف جميع المعارف

الإنسانية، بواسطة مفتاح مستخلص من تسلسل المضامين، ويظهر الطابع الفلسفي فيها[٨] . .

ب - في تعريف الفلسفة:

بالنسبة الى تعريف الفلسفة، يقدم المعلم لالاند عدة تعاريف للفلسفة[٩]، نوردها فيما يلي:

١ - الفلسفة معرفةٌ عقليةٌ، أو علمٌ، بالمعنى الأكثر عمومية للكلمة؛ وهذا المعنى يعود الى (أرسطوطاليس)، في ما وراء الطبيعة، الجزء الأول، والجزء الحادي عشر، وانها بالتالي تتضمن (فلسفة أولى)، و(فلسفة طبيعية)، و(فلسفة أخلاقية).

وقد حفظ هذا المعنى حتى العصر الحديث، وظل أثيراً عند الفلاسفة، والمفكرين المحدثين؛ ويقول (ديكارت): - إن الفلسفة أشبه بشجرة، جذورها علم ما وراء الطبيعة، وجذعها علم الطبيعة، وأغصانها العلوم الأخرى، كالطب، وعلم الميكانيك الحيل، وعلم الأخلاق - مبادىء الفلسفة، المقدمة[١٠] . .

٢ - انها مجموعة دراسات، واعتبارات تعكس درجة عالية من العمومية، وتميل الى أن تعيد نظاماً للمعرفة، أو أيضاً المعرفة الانسانية كلها الى عدد من (المبادىء) التي تتحكم بها؛ ويقول (أوغست كونت): - قولنا فلسفة العلوم، فلسفة التاريخ، فلسفة الحق، يعني أن هاهنا ثلاثة أنظمة من الفلسفات، أو ثلاثة أنواع من الأنظمةالعامة لـ(المفاهيم) الخاصة بمجموع من الظواهر -، محاضرات في الفلسفة الوضعية، المحاضرة الأولى[١١] . .

وفي هذا الاتجاه هي جهدٌ نحو التركيب الكلي للأشياء، وهو مفهومٌ جمعيٌ للكون ويقول (سبنسر): - أن (المعرفة) المنصب على الفصيلة الأكثر دنواً هي معرفة غير موحدة؛ و(العلم) هو المعرفة الموحّدة جزئياً؛ بينما (الفلسفة) هي المعرفة التي هي موحّدة بشكلٍ كاملٍ -، المبادىء الأولى، القسم ٢، الفصل الأول[١٢] . .

٣- إنها مجموعة الدراسات التي تتعلق بالروح، أسبري، أي العقل بصفته يتميز عن موضوعاته، وأنه في وضع تضادٍ مع الطبيعة؛ وبالتالي هي دراسةٌ تأملية، نقدية لما تقدمه العلوم المباشرة . .

وفي هذا المدلول تكون: أ- متميزة عن العلوم؛ ثم ب تكون - دراسة للروح، أو العقل بصفته متصلاً بأحكام قيمةٍ تميزه؛ والفلسفة بهذا المعنى تتمحور حول العلوم المعيارية الأساسية: - الأخلاق، وعلم الجمال، والمنطق-، وحالياً يناقش العلماء والمفكرون الموضوع المتعلق بشمول الفلسفة لـ (علم النفس)، استناداً الى العلاقات التي له مع هذه العلوم المعيارية الأساسية[١٣] . .

٤- انها استعدادٌ أخلاقيٌ في النظر الى الأشياء من علٍ، والترفّع عن المصالح الخاصة؛ ويقول (برونتيير) هناك فلسفة ترفعنا فوق المطامح، وفوق الحظّ والنصيب[١٤] . .

٥- انها مذهبٌ، أو نظامٌ مكونٌ، كأن تقول فلسفة ديكارت[١٥] . .

٦- مجموع المذاهب الفلسفية لعصر ما، أو لبلدٍ ما، كأن نقول فلسفة يونانية، أو غيرها[١٦] . .

(هذه المعاني) المختلفة لمصطلح فلسفة لاتتنافى، أو تتباعد فيما بينها؛ على العكس انها تتساند، وتتكامل فيما بينها؛ إلاّ أن الفلسفات المختلفة تظلّ بعيدة عن أن تعتبر، والعلاقات التي بينها، واحدةً . .

جـ - تعاريف أخرى:

ويعرّف (المعجم الفلسفي) لمجمع اللغة العربية في مصر الفلسفة على الشكل التالي:

١- يدلّ اللفظ في الأصل اليوناني الذي له على - محبة الحكمة . .

٢- واصطلاحاً، أطلق المصطلح قديماً على دراسة المباديء الأولى؛ إلاّ أن تفسير المعرفة عقلياً يشتمل عند (أرسطاليس) على الفلسفة النظرية

والفلسفة العملية؛ في حين قصرها (الرواقيون) على المنطق، والأخلاق، والطبيعة.

٣- وقد ساد هذا المعنى في القرون الوسطى، والعصر الحديث؛ ويرى (ابن سينا) أنّ الغرض من الفلسفة هو الوقوف على حقائق الأشياء كلها، سواء كان وجودها باختيارنا، أو خارجاً عن إرادتنا؛ وهناك بالتالي فلسفة نظرية، وفلسفة عملية؛ ويضع ابن سينا تحت النظرية: الطبيعيات، والرياضيات والإلهيات؛ وتحت العملية: تدبير المنزل، والأخلاق - منطق الشفاء، المدخل-؛ ويشبه (ديكارت) الفلسفة بشجرة، جذورها الميتافيزيقا، ومن هذه الجذور أنبثقت فروع شتى- مبادىء الفلسفة.

٤- ومنذ القرن التاسع عشر، أخذت العلوم تنتقل شيئاً فشيئاً عن الفلسفة. والتي أصبحت تقتصر على المنطق، والأخلاق، وعلم الجمال، ومـا بعـد الطبيـعـة، ومنهج الفلسـفـة: ونزع بعض المحـدثين الى فـصل الأخلاق، والجمال عنها باستخدام منهج البحث التجريبي في دراستهما.

٥- واليوم تطلق الفلسفة ايضاً على مذهب بعينه، مثل فلسـفـة ديكارت، أو على حياة المذاهب في بلد معيَّن، أو في عصر معين، كالفلسفة الفرنسية المعاصرة(١٧)..

د - الفلسفة الأولى:

يقول المعلم لالاند يعتبر مصطلح (فلسفة أولى) قليل الاستعمال اليوم؛ وأنه اليوم لايستعمل إلاّ باعتباراته التاريخية؛ وهو يعود الى (أرسطاريس) الذي استخدمه ليميِّزها عن العلم الذي يسميه (تيولوجيا)؛ فهي فلسفة أولى، وتقابل الفلسفة الثانية، الفيزياء، أو الطبيعيات..

أما عند (ديكارت)، فهي القسم من العلم الذي يتعلق بالأسباب الأولى، والمبادىء الأولى، أي الله، والخلق، والماهيات؛ والحقائق الأبدية، الخ؛ وديكارت في كتابه تأملات يبرهن على أن الله موجود، وأن النفس الإنسانية متميزةٌ عن الجسم..

أما عند (بيكون) فهي مجموعة مبادىء صورية مشتركة بين العلوم كافة، أو على الأقل هي مشتركة بين عدد كبير منها؛ وتجد عند (هوبز) استعمالاً قريباً من هذا الاستعمال، حيث يعنون هوبز القسم الثاني من كتابه في الجسم، بفلسفة أولى، يعالج مسائل المكان والزمان، السبب والنتيجة، الذات والغير، والكمية، الخ[١٨]..

ويقول (جميل صليبا) في معجمه الفلسفي، إنّ (ابن سينا) أطلق مصطلح (فلسفة أولى) على الحكمة المتعلقة بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة الغير، أي على الفلسفة التي موضوعها الوجود المطلق بما هو موجودٌ مطلق، كما أطلق مصطلح (الفلسفة الالهية)، ثاوديسه على جزء من الفلسفة الأولى هو معرفة الربوبية[١٩]..

هـ - الفلسفة علمٌ من نوع خاص:

وذهب المفكر العربي (أنطون مقدسي) إلى أن الفلسفة علمٌ من نوعٍ خاص؛ وأنها نمطٌ من أنماط الفكر؛ وان الفكر هو تصوّر الانسان لوجوده، قال:

- الفلسفة علم؛ تلك كانت طريقة فهمها عند الذين أسّسوها، أقصد أفلاطون، وأرسطو، وبقية الفلاسفة في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد؛ إلاّ أنها علمٌ من نوعٍ خاص، إذ يحشرون الفلسفة اعتيادياً مع العلوم الانسانية: وفي هذا بعض الصحة؛ إلاّ ان الفلسفة تظلّ في نظر كبار ممثليها- علماً -..

فهوسرل الذي هو واحدٌ من كبار فلاسفة القرن العشرين، هذا ان لم يكن أكبرهم، وضع كتاباً بعنوان - الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً-؛ و(هيدجر) الذي هو من مستوى (هوسرل) يكرّر الفكرة ذاتها بأكثر من مناسبة[٢٠]..

ثم يقول أن الفلسفة غائبةٌ عن الفسحة العربية، وأنه مع ذلك استعمل مصطلح (فلسفة عربية)، ولكن مصطلح (فكر) أكثر دلالة، قال:

-لقد استعملت عبارة فلسفة عربية أكثر من مرة عند الكلام عن (زكي الأرسوزي) الذي كان يزعم أنه وضع (فلسفة عربية)؛ ومن واجبي أن أكون أميناً على ما قاله هذا المفكر الكبير. . أما كلمة (فكر) فلها عندي معنى يكاد محاذياً لمعنى كلمة فلسفة؛ فالفكر ليس الأيديولوجيا، وليس مجموعة الأفكار التي نجدها عند إنسان، أو مفكر، أو أديب ما؛ بل (الفكر) هو تصوّر الإنسان لوجوده، أو للوجود في مرحلة من مراحل التاريخ، وفي زمان ما . . وان الأديب، أو الشاعر يستمد سعة أفقه الذي أطلق عليه اسم فكر؛ فطالما أنه لاتوجد فلسفة عربية، فلنقتصر على كلمة فكر؛ فلدينا فكر الجاحظ، وفكر التوحيدي، وفكر ابن خلدون، الخ[٢١] . .

ثم يحاول تفسير غياب الفلسفة عن الفسحة العربية اليوم فيقول:

- ان الفلسفة التي تطورت في القرون الأربعة، اعتباراً من القرن الثالث الهجري شكلّت بدايات واعدة؛ ولكن هذه البدايات وئدت، وهي لاتزال تتلمّس طريقها.

فكتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي يشكّل مايشبه اللعنة المسلّطة على الفلسفة؛ وما يزيد من دوره السلبي هو أن حركة نقد الفلسفة التي بدأت مع المدرسة الحنبلية، وتواصلت مع الغزالي؛ ومن ساروا على دربه من أمثال ابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب؛ هذه الحركة المتواصلة وضعت بين (الفكر العربي)، والفلسفة حاجزاً من الصعب جداً تجاوزه؛ لأنها اعتبرت الفلسفة بمثابة بديل عن الدين؛ والمعروف أن المجتمع العربي يغلب عليه طابع الذهنية الدينية، لا في تلك الأيام فحسب بل في أيامنا.

هناك سوء تفاهم كبير في هذا الموضوع غذاه فلاسفتنا الكلاسيكيون أنفسهم، إذ حاولوا التوفيق بين الحكمة، والشريعة على حد تعبير (ابن رشد) في كتابه المعروف فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال؛ ويقصد بالحكمة الفلسفة، وله كتاب آخر في

الموضوع ذاته، هو: -كشف الأدلة عن مناهج الملة-؛ والحق، ان الفلسفة شيء، والدين شيء آخر؛ كلٌ منهما من مستوى معيّن[٢٢]..

و - موضوع الفلسفة هل له تحديدٌ ثابتٌ؟!:

ويرى المفكر الدكتور (بديع الكسم) أن الفلسفة هي البحث عن اكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان الروحية، ولاجدوى من تحديد ثابت لموضوع الفلسفة، قال:

- مادمنا نقصد بالفلسفة في هذا الحديث الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة فهل نرجع الى تعريف (أرسطو)، ونقول إنها علم الوجود بما هو وجود؟. الواقع أننا لانجد فائدة كبيرة في البحث عن تحديد ثابت لموضوع الفلسفة نعرف أنه لايرضي الفلاسفة جميعاً؛ فتعريف (أرسطو) لايقنع ديكارت، وتعريف (ديكارت) غير تعريف هيجل؛ أما تعريف (هيجل) فقد جعل وليم جيمس يقفز فوق الأرض مرتين؛ وليس الأمر مقصوداً على الاختلاف في الحلول؛ وانما يتصل بالاختلاف في الأسئلة نفسها..

فالسؤال لماذا كان وجود بدلاً من العدم؟ سؤال رئيسي عند (هيدجر)؛ ولكنّ (وليم جيمس) يرى أن مهمة الفلسفة أن تفسر العالم كما هو في واقعه بدلاً من أن تسأل لماذا كان موجوداً؛ وإذا كانت مشكلة المصير الإنساني بعد الموت قد اقلقت كلاً من أفلاطون، وباسكال، ومارسيل، فإنها لم تكن ذات بال عند هيجل؛ وكروتشه، وبيرلوبونتي؛ ولهذا قال (ريكور) ان مهمة الفيلسوف أن يخلق أسئلته، وأن يحدد طرح المشكلات؛ ولا حظ (بريهيه) أن المشكلة الواحدة قد تأخذ أهمية كبيرة في مذهب معين، وتفقد كل أهميتها في مذهب آخر[٢٣].

ثم يضيف: -ولكن هل يعني ذلك أن (الفلسفة) لاتملك موضوعها الخاص؟ نعتقد أننا نستطيع أن ندرك هذا الموضوع إذا رجعنا الى منابع التجربة الفلسفية في أعماق الإنسان؛ لقد قلنا إنه انفتاح الإنسان على الحقيقة يعني أنه اختيار للحقائق الكبرى: ونستطيع أن نقول الآن إن (الفلسفة) هي البحث عن أكثر الحقائق أهمية في حياة الإنسان

الروحية؛ والفيلسوف هو الذي يحدد هذه الحقائق، ويطورها وفق تطلعاته، وتجربته.. فأفلاطون يرى أن الفلسفة محاولةٌ لبناء إنسان جديد، وأنها تطهر نفس الفيلسوف من علائق البدن، في سبيل تحريره، واعداده للاتصال بالحقائق المحضة[٢٤]..

ثم يقول: -إن الفلسفة عند (أرسطو) هي أسمى العلوم على الإطلاق، وهي إلهية بمعنيين، فهي تبحث في (الأمور الإلهية)، وهي أيضاً أجدر العلوم بأن تكون موضوعاً للعلم الإلهي؛ ويكرّر (باسكال) أن الإنسان يستطيع ان يهمل معرفة رأي كوبرنيك؛ ولكنه لايستطيع أن يهمل معرفة مصيره؛ أما (هيجل) فقد كتب يقول: ان الفلسفة التي تستحق فعلاً هذا الاسم هي التي تستطيع أن تجيب على سؤالنا ما معنى أن نتقرب من الله؟. و(برجسون) على رغم مهارته في هدم المشكلات الفلسفية المعلقة؛ يعترف بأن الفلسفة، اذا لم تستطع أن تقول شيئاً عن أخطر الأسئلة التي تطرحها الإنسانية، فإنها لاتستحق تعب ساعة واحدة[٢٥]..

٢- العلم:

يعرف (العلم) عادة بأنّه معرفةٌ منهجيةٌ على درجة عالية من العمومية والصحة..

أ- استعمالات:

يقول المعلم لالاند في قاموسه إن (أفلاطون) استعمل مصطلح -علم- بمعانٍ مختلفة؛ الا أنه في التصنيف الذي يقدمه لدرجات المعرفة، هو يطلقه على أعلى درجة من المعرفة، كما جاء في كتابه -الجمهورية- سواء هي تفكير استنتاجي ويقوم على المحاكمة، والجدل، أوهو المعرفة الكاملة، أي الفلسفة[٢٦]..

وأما (أرسطاليس) فإنه يستعمله بشكل عام؛ إذ أنه يقبل بتنوع في العلوم قريب من التنوع الذي لها في المفهوم الحالي الذي للمحدثين، أي العلوم التي ليست كاملة تماماً: إلا أن (العلم) الذي هو بالشكل الأعمق

صحيح هو (مابعد الطبيعة)، والذي موضوعه المبادىء، والأسباب الأولى، كما هو يقول في ما بعد الطبيعة ويقول (أرسطاليس) في كتابه: -ما بعد الطبيعة- أيضاً: ليس ثمة (علم) إلا حينما نعلم أن الأشياء لايمكنها أن تكون غير ما هي عليه[٢٧]. . ، كما يقول في كتابه: - الأخلاق الى نيقوماكوس-، أن العلم يتعلق بالضروري، والأبدي[٢٨]. .

وفي القرون الوسطى، ساد المعنى الأساسي للعلم كمعرفة ذات ضرورة؛ ويقول القديس (توما الاكويني) في كتابه: -إلى الوثنيين-، العلم هو تسرّب الذهن للشيء الذي يتعرف إليه، أو يعرفه[٢٩]. ويقول (بيكون) في كتابه: -المنطق الجديد- العلم هوصورة الماهية[٣٠]. ويقول (ديكارت) في -جواب على الاعتراض التالي-، ان كل معرفة لايمكنها أن تكون مشكوكاً فيها لايجب ان تكون مسمّاة باسم علم[٣١]. . .

ويعرف (وولف) العلم في كتابه: -المنطق- بانه طرائق البرهنة على ما نؤكده، ونتحقق، أي نستنتجه من مبادىء صحيحة، وثابتة باعتباره نتيجة مشروعة[٣٢] وأما (كانط) فانه يعتبر العلم معرفة ضرورية بالموضوع؛ و(كانط) يعرف العلم بأنه -كل مذهب يؤلف نظاماً، أي أنه مجموع من المعارف، هو منظم حسب مبادىء معينة[٣٣]. .

وهذا التعريف هو اليوم التعريف الكلاسي، واستناداً إليه يقابل (سبنسر) في كتابه: -المبادىء الأولى- المعرفة العادية، بالعلم، وأيضاً الفلسفة؛ المعرفة العادية معرفة غير موحدة، والعلم معرفةٌ موحدةٌ جزئياً؛ في حين الفلسفة معرفةٌ موحدةٌ بشكلٍ كاملٍ[٣٤]. .

ب - تعاريف:

وفي قاموسه يورد المعلم لالاند التعاريف التالية للعلم:

١- ان كلمة (علم) مرادفة لكلمة معرفة؛ فالعلم يقصد معرفة؛ ويقول (هوبز) في كتابه: -مبادىء ومحاكمات للمهندسين- أن جميع

العلوم متساوية في صحتها؛ ولولا ذلك لما كانت علوماً؛ إذ أنه في (المعرفة) لا يوجد زائد وناقص[٣٥] . . .

٢- العلم هو ما يقود السلوك بشكل مقبول، كما تقوده معرفةٌ واضحة وحقيقية، ويتساءل (رافيسون) كيف يقوم فينا مثل هذا العلم العميق عمق الغرائز[٣٦] . .

٣- العلم مهارة تقنية، ولاسيما في الرسم، والموسيقى، والعروض أو هو معرفة صنعية، مهنية[٣٧] . .

٤- العلم مجموع معارف وأبحاث لها قدرٌ كافٍ من الوحدة، والعمومية، وقابلة لأن توصل الذين يؤمنون بها إلى نتائج متطابقة، تنتج ليس عن تواضعات عشوائية، ولا عن أذواق، ومصالح شخصية، وإنما من علاقات موضوعية، نكتشفها تدريجياً، ونؤكدها بواسطة مناهج محدّدة[٣٨] . . .

ان كل نظام من هذه الأنظمة هو (علم)؛ ومصطلح علم يقصد اما مجموعة مكتسبة محددة، أو معرفة غير محددة من جهة أصالتها، وقيمتها، أو الموقف الفكري الواحد الذي وراءها. . ويقول (بوترو) في كتابه: -العلم والدين-، إن العلم هو في دوره أنه لايعترف بأي واقع، أو أي كيان غير ما تنم عنه تعابيره وصيغه[٣٩] . .

جـ - اتجاهات في البحث العلمي:

ونقرأ في الموسوعةالفلسفية العربية مقالاً لكريم متى عن (العلم) نورد فيما يلي أهم طروحاته . .

(العلم) قديمٌ قدم الفلسفة؛ وقد نشأ باعتباره بحثاً منظماً، خلواً من الخرافات، والأساطير؛ إنه (نسقٌ) من المعارف التي يرتبط بعضها ببعض، ارتباط النتائج بالمقدمات، في أستدلال صحيح؛ ومفهوم (العلم) بالتالي، يقتصر على المعرفة التي تتألف من قضايا عامة مترابطة منطقياً.

١- العلم نوعان: صوري وتجريبي:

ومنذ القدم أدرك الإنسان ما للعلم من أهمية في حياته، ولاحظ أنه لولا العلم لما استطاع الحياة على المستوى الحضاري، فانصرف يهتم به، ويخدمه؛ و(العلم) نوعان: علم صوري، ويشمل المنطق، والرياضيات، وعلم تجريبي كالفيزياء.

و(العلوم الصورية) تتألف من قضايا تحليلية، والتي هي قضايا خالية من المحتوى الواقعي؛ ولذلك يمكن معرفة صدقها بمجرد تحليلها، أو بمجرد ملاحظة العلاقات التي بين الرموز المستعملة في تعابيرها.

بينما (العلوم التجريبية) تتألف من قضايا تركيبية، والتي هي قضايا ذات محتوى واقعي؛ ولذلك لايمكن التحقق من صدقها، أو كذبها الا بالخبرة؛ ولا مناص بالتالي من اصطناع التجربة، والتجريب فيها[٤٠].

٢- مصادر القانون العلمي، التجريبي:

وقد اختلف فلاسفة العلم في مصادر القانون العلمي، التجريبي، وهم بشكلٍ عام يتبعون ثلاثة مذاهب، هي: الاستقرائية، والافتراضية الاستنتاجية، و الإصطلاحية.

أ- الاستقرائية:

يذهب أنصار هذه الاتجاه، ومنهم جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣)، وأرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦)، وكارل بيترسون (١٨٥٦-١٩٣٦)، وبيير دوهيم (١٨٦١-١٩١٦)، وكارل هيمل ١٩٠٨ وغيرهم الى أن (القوانين العلمية) تستقرأ من الوقائع الجزئية المشاهدة؛ فهي ليست سوى دوال لها؛ وكان جون ستيوارت مل يعتقد أن العلماء يستطيعون الوصول الى قوانين علمية، تجريبية من حالات جزئية؛ إذا هم التزموا مناهج معينة، بسطها في كتابه: نظام المنطق، وعرفت بقواعد الاستقراء..

يضاف الى ذلك أن فلاسفة العلم وجدوا أن هذه القواعد لايمكن أن

تؤدي الى اكتشاف قوانين معتمدة، الا بافتراض مبدأ (اتساق الطبيعة)، وفحواه أن الطبيعة تجري على منوال واحد، فالذي حدث في الماضي، والذي يحدث في الحاضر، سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته، وبدون هذا المبدأ يتعذر الوصول الى أي قانون علمي[٤١] . . .

ب – الافتراضية / الاستنتاجية:

ويرى أنصار هذه الاتجاه، ومنهم ويويل (١٧٩٤–١٨٦٥)، وبولتزمان (١٨٤٤–١٩٠٦)، وكارل بوبر(١٩٠٢) وغيرهم، ان القوانين العلمية أعقد مما يمكن التوصل إليه بالاستقراء؛ وان المفاهيم النظرية لاتستنفدها الدول المنطقية، ولا المشاهدات الحسية. . وإذا كان (القانون) عند الاستقرائيين تعميماً من القضايا الجزئية، فهو عند الاستنتاجيين قضية كلية، افتراضية توضع لتفسير قضايا جزئية أو التنبؤ بها. .

ان الاستدلال العلمي عند هؤلاء لايقوم في الانتقال من الجزئي الى الكلي، بل في استنتاج الجزئيات المعروفة، أو المراد التنبؤ بها من الفرضية الكلية؛ ولذلك فلايمكن البرهنة على القضايا العلمية، إنما يمكن تكذيبها فحسب. . وقد ذهب المنطقي الوضعي شليك (١٨٨٢–١٩٣٦) إلا ّأن القوانين العلمية ليست قضايا حقيقية، وإنما هي تعليمات لتكوين قضايا، يهتدي بها الباحثون في شق طريقهم في عالم الواقع[٤٢] . .

جـ – الاصطلاحية:

ويرى أنصار هذه الاتجاه، ومنهم هنري بوانكاري (١٨٥٤–١٩١٢)، وأيدينكتون (١٨٨٢–١٩٤٤) أن القانون العلمي أشبه بتعريف يتفق عليه؛ ولذلك، فإن التجربة لاتستطيع أن تبرهن على كذبه أكثر مما تستطيع البرهنة على كذب أي تعريف؛ فهو صادقٌ بالتعريف؛ فمثلاً يكون قانون سقوط الأجسام الحرّ في الفراغ صادقاً بالتعريف، ولاتستطيع أية تجربة البرهنة على كذبه. . . وإذا وجد جسمٌ ينحرف في سلوكه عن هذا القانون، فلا ينبغي من وجهة نظر

الإصطلاحيين أن يقال إنّ القانون كاذبٌ، بل يفترض وجود عوامل ظاهرة، أو خفية تفسّر شذوذ سلوك هذا الجسم، وعدم خضوعه للقانون . .

وعلى ذلك، فإن القوانين العلمية اذا كانت مما لايمكن البرهنة على صدقه، بل يمكن دحضه، وحسب، فإن (العلم) لايمكن أن يكون نسقاً من القضايا اليقينية، أو الأكيدة؛ وان الاعتقاد بأن العلم معرفةٌ صادقةٌ بصورة مطلقة وهمٌ من أوهام العقل؛ و(العلم)بالتالي لايمكننا من معرفة الأشياء، بل من الارهاص بها، معتمدين على (ايمان ميتافيزيقي) بالقوانين العلمية؛ ويمكن بالتالي القول مع بيكون (١٥٦٤-١٦٢٦) أن العلم الحاضر ليس إلا طريقة للتفكير الاستدلالي يطبقها الناس على الطبيعة؛ وأنه يتألف من ارهاصات أو فرضيات.

ورغم أن هذه الارهاصات الجزئية تخضع للتجارب المنظمة، فإن أية واحدة منها لايصبح موضع اعتقاد، أو ثقة مطلقة؛ كما ان منهج البحث لايسعى الى البرهنة على صدقها، بل على العكس يعمل على الاطاحة بها، كي يضع في مكانها (فرضيات) أخرى، هي كما يقول بيكون أيضاً تميزات طائشة، وفجة . .

والتقدم العلمي لايعزى الى زيادة في تراكم التجارب، ولا إلى استخدام وسائل أدق في المشاهدة؛ وإنما يعزى الى ما يقدمه (الفكر النظري التأملي) من أفكار جزئية، وفرضيات، هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الطبيعة، كما أنها الأداة الوحيدة لفهمها؛ وان من لايجازف بطرح أفكاره على الناس خشية أن يكون كاذباً، هو جبانٌ، ولامكان له في رحاب البحث العلمي[٤٣] . .

ء – في تصنيف العلوم:

ونقرأ في المعجم الفلسفي لجميل صليبا ما يلي[٤٤]: -(العلم) مرادفٌ للمعرفة، إلا أنّه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة، والتعميم . .

والمعرفة قسمان: معرفة عامية، ومعرفة علمية؛ والمعرفة العلمية أعلى درجات المعرفة، وهي التعقل المحض، والمعرفة الكاملة..

وإذا علمنا أن (العلم) عند أرسطوطاليس هو إدراك الكلي، وأنه لا علم إلاّ بالكليات، أدركنا أن غاية العلم هي الكشف عن (العلاقات الضرورية) بين ظواهر الأشياء، وهي غايةٌ نظريةٌ بخلاف المعرفة العامية التي تتقيد بالنتائج العملية، وتظل بمعنى ما معرفة جزئية[٤٥]...

ثم يضيف: -ولكل علم موضوعٌ، ومنهج يميزانه عن غيره؛ إلا أنّ الفلاسفة يصنفون العلوم المختلفة، ويرتبونها صنفاً، صنفاً، ليبينوا ما بين موضوعاتها، ومناهجها من تشابه، ووحدة.

فمن تصنيفات العلوم في الفلسفة القديمة تصنيف (أرسطوطاليس) الذي زعم أن عقولنا تطلب العلم للاطلاع، أو الابداع، أو الانتفاع؛ ولذلك أنقسمت العلوم بحسب هذه الغايات الثلاث الى (علوم نظرية) كالرياضيات، والطبيعيات، و(علوم شعرية) كالبلاغة، والشعر، والجدل، و(علوم عملية) كالأخلاق، والاقتصاد، والسياسة.

ومنها تصنيف (ابن سينا) الذي قال إن (العلوم) نظريةٌ وعمليةٌ؛ وأن كل قسم من هذين القسمين ينقسم الى ثلاثة أقسام؛ فأقسام (العلوم النظرية) هي العلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي؛ وأقسام (العلوم العملية) هي الأخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة.

ومنها تصنيف (ابن خلدون) الذي قسمَّ العلوم قسمين: (الأول) قسم (العلوم العقلية)، وهي طبيعية للإنسان من حيث هو ذو فكر، وتسمى بالعلوم الحكمية، وتشتمل على أربعة علوم: المنطق، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي؛ و(الثاني) قسم (العلوم النقلية) المستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي، وتشمل التفسير، والقراءات، والحديث، وعلم الفقه، وعلم الفرائض، وعلم أصول الفقه، وعلم الكلام وغيرها[٤٦]..

ثم يتحدث عن تصنيف العلوم في الفلسفة الحديثة، فيقول: -ومن تصنيفات العلوم في الفلسفة الحديثة تصنيف (بيكون)، وتصنيف (أمبير)، وتصنيف (أوغست كونت). .

أما تصنيف (بيكون)، فهو مبنيٌ على الملكات العقلية الضرورية لتحصيل العلم، وهي ثلاث ملكات: (العقل)، وهو أساس العلوم الفلسفية؛ و(التخيل)، وهو أساس العلوم الشطرية؛ و(الذاكرة)، وهي أساس العلوم التاريخية. .

وأما تصنيف (أمبير) فهو مبنيٌ على الموضوعات التي تتناولها العلوم، وهي قسمان: (العلوم الكونية)، وموضوعها المادة؛ و(العلوم المعنوية)، وموضوعها الفكر، وآثاره، ولكل من هذين القسمين فروع كثيرة مختلفة. .

وأما (أوغست كونت) فإنه يقسم العلوم ستة أقسام أساسية، وهي ١-علم الرياضيات، ٢-علم الفلك، ٣-علم الفيزياء، ٤-علم الكيمياء، ٥- علم الحياة، ٦- علم الاجتماع؛ وقد رتب العلوم على هذا النحو عملاً بالمبادىء التالية، وهي: مبدأ ازدياد التعقيد، وتناقص التعميم، ومبدأ التعلق، والاستقلال النسبيين، ومبدأ النشوء التاريخي، ومبدأ التعليم[٤٧]. . .

٣- في التراث العربي الإسلامي

استعمل (جابر بن حيان) في كتابه عن الحدود مصطلحات العلم الفلسفي، والفلسفة، وما بعد الطبيعة، قال في العلم الفلسفي:

- وحدّ (العلم الفلسفي) أنه العلم بحقائق الموجودات المعلولة[٤٨]. . .

كما يقول في الفلسفة:

- وحدّ (الفلسفة) إنها العلم بالأمور الطبيعية، وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من الطبيعة من أسفل[٤٩]. .

كما يقول في العلوم الإلهية، وإنها علوم ما بعد الطبيعة:

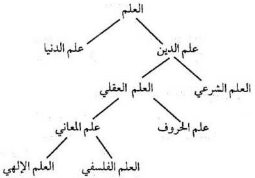
- وحدّ العلوم الإلهية أنها علوم (ما بعد الطبيعة)، من النفس الناطقة، والعقل والعلة الأولى، وخواصها[٥٠]..

ويعلق (عبد الأمير الأعسم) على هذه الاستعمالات، فيقول:

- هذه هي المرة الأولى التي يذكر فيها مصطلح (فلسفة) في مصادرنا العربية القديمة تعريباً للكلمة اليونانية فيلوسوفيا، محددة بالطبيعة، ومباحثها[٥١]...

ثم يقول: -قول جابر (ما بعد الطبيعة) أول إشارة معروفة لترجمة المصطلح اليوناني ميتافيزيك، وهو ما سنجده عند الكندي فيما بعد[٥٢]..

وأما (العلم) فيقسم في نظر جابر بن حيان قسمين أساسيين؛ علم الدين، وعلم الدنيا؛ ومن علم الدين يتسلسل العلم الفلسفي من علم المعاني، ثم العقلي:



ويقول (جابر بن حيان) في رسمه حدود هذه العلوم:

- أن حدّ (علم الدين) أنه صور يتحلى بها العقل، ليستعملها فيما يرجى الإنتفاع به بعد الموت[٥٣]. . .

- وحدّ (علم الدنيا) أنه الصور التي يقتنيها العقل، والنفس، لاجتلاب المنافع، ودفع المضار قبل الموت[٥٤]. . .

- وحدّ (العلم العقلي) انه علم ما غاب عن الحواس، وتحلى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية، والجزئية، فيما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون، ويتوصل به الى عالم البقاء[٥٥]. . .

- وحدّ (العلم الإلهي) أنه العلم بالعلة الأولى، وما كان عنها بغير واسطة، أو بوسيط واحد فقط؛ وإنما قلنا هذا لأن خلو الوسط لم يبلغ الوسيطُ به حدّ التركيب[٥٦]. . .

ويعرف (الكندي) بالفلسفة على النحو التالي:

- (الفلسفة) حدّها القدماء بعدة حدود:

١- إما عن اشتقاق اسمها، وهو حبّ الحكمة، لأن فيلسوف، هو مركّب من فلا، وهي محبّ، وسوفا، وهي الحكمة.

٢- وحدّها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: إن (الفلسفة) هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان؛ أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة. . .

٣- وحدّها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا العناية بالموت؛ و(الموت) عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات؛ فهنا هو (الموت) الذي قصدوا إليه، لأن اماتة الشهوات هو السبيل الى الفضيلة؛ ولذلك قال كثيرٌ من أجلة القدماء: - اللذة شرٌ-؛ فباضطرار أنه اذا كان للنفس استعمالان، احدهما حسيٌ والآخر عقليٌ، كان مما سمى الناس (لذة) ما يعرض في الاحساس، لأن التشاغل باللذات الحسية تركٌ لاستعمال العقل. .

٤- وحدوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات، وحكمة الحكم..

٥- وحدّوها أيضاً، فقالوا: (الفلسفة) معرفة الإنسان نفسه؛ وهذا قولٌ شريف النهاية بعيد الغور؛ مثلاً أقول: (ان الاشياء) إذا كانت أجساماً، ولا أجسام؛ ومن الأجسام إما جواهر، وإما أعراض، وكان (الإنسان) هو الجسم، والنفس، والاعراض؛ وكانت (النفس) جوهراً لاجسماً، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه، و العرض الأول، والجوهر الذي هو لاجسم؛ فإذن، إذا عرف (الإنسان) علم ذلك جميعاً، فقد علم الكل، ولهذه العلة سمّى الحكماء الانسان: -العالم الأصغر-.

٦- فأما ما يحد به (عين الفلسفة) فهو: أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية، آنياتها، ومائيتها، وعقلها، بقدر طاقة الإنسان.

السؤال عن الباري عزوجل، في هذا العالم، وعن العالم العقلي؛ وان كان في هذا العالم شيء، فكيف هو (الجواب) عنه؟. هو كالنفس في البدن لايقوم شيء من تدبيره الا بتدبير النفس، ولايمكن أن تعلم الا بالبدن، مما يرى من آثار تدبير النفس فيه، ولايمكن إلاّ بالبدن، مما يرى من آثار تدبيرها فيه.. فهكذا (العالم المرئي) لايمكن ان يكون تدبيره إلا بعالم لايرى؛ و(العالم) الذي لايرى لايمكن أن يكون موجوداً، الا بما يوجد في هذا العالم من التدبير، والآثار الدالة عليه (٥٧)..

* * *

ويعرف (الخوارزمي) بالفلسفة، وأقسامها، على النحو التالي:

- (الفلسفة) مشتقة من كلمة يونانية، وهي فيلاسوفيا، وتفسيرها محبة الحكمة؛ فلما أعربت قيل (فيلسوف)، ثم أشتقت الفلسفة منه؛ ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح وتقسم قسمين: أحدهما الجزء النظري، والآخر الجزء العملي؛ ومن الحكماء من

جعل (المنطق) جزءاً ثالثاً غير هذين؛ ومنهم من جعله جزءاً من أجزاء العلم النظري، ومنهم من جعله آلةً للفلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها، وآلة لها..

وينقسم (الجزء النظري) ثلاثة أقسام، وذلك أن:

١- منه ما الفحص فيه، عن الأشياء التي لها (عنصر)، و(مادة)؛ ويسمى -علم الطبيعة-.

٢- ومنه ما الفحص فيه عما هو خارجٌ عن (العنصر)، و(المادة)؛ وهو علم الأمور الألهية، ويسمى باليونانية -ثاولوجيا-.

٣- ومنه ماليس الفحص فيه عن أشياء لها مادةٌ؛ لكن عن أشياء موجودة في (المادة)، مثل: المقادير، والأشكال، والحركات، وما أشبه ذلك؛ ويسمى (العلم التعليمي، والرياضي)؛ وهذا العلم كأنَّه متوسطٌ بين العلم الأعلى، وهو الإلهي، وبين العلم الأسفل، وهو الطبيعي؛ وأما (المنطق) فهو واحدٌ، لكنه كثير الأجزاء.

وأما (الفلسفة العملية) فهي ثلاثة أقسام:

- أحدها تدبير الرجل نفسه، أو واحداً خاصاً، ويسمى -علم الأخلاق-.

- والقسم الثاني تدبير الخاصة، ويسمى - تدبير المنزل -.

- والقسم الثالث تدبير العامة، وهو سياسة المدينة، والأمة والملك؛ أما العلم الإلهي، فليست له أجزاء، ولاأقسام[٥٨]. ، ونكتفي بهذا القدر، والى اللقاء...

الهـوامـش:

١- أنظر للكاتب في مجلة المعرفة: الروح والنفس، العدد ٣٢٩، والوجود والعدم، العدد ٣٣٢، والخير والشر، العدد ٣٤٠، والطبيعة والذات، العدد ٣٤٥، والحرية والضرورة، العدد ٣٥٠، والمثال والواقع، العدد ٣٥٨، والمادة والامتداد، العدد ٣٦٢، والزمان والمكان، العدد ٣٦٨، والفن والجمال، القسم الأول، العدد ٣٧٤، والقسم الثاني، العدد ٣٨١.

٢/ ٣- قاموس لالاند الفلسفي، ط١١، باريز ١٩٧٦، ص٧٧١.

٤/ ٥/ ٦/ ٧/ ٨- نفس المصدر، ص ٧٧٢.

٩- نفس المصدر، ص ٧٧٤ وما بعدها.

١٠- ويقابل (بيكون) الفلسفة بالتاريخ الذي يهتم بالأفراد، أي الكائنات المحددة في الزمان والمكان، فيرى أن (الفلسفة) تترك الأفراد، لأنها لاتنطبق على الانطباعات التي نستخلصها منها بواسطة التجريد، وهذا هو دور العقل، ومهمته، نفس الصفحة.

١١/ ١٢- نفس المصدر، ص ٧٧٥.

١٣- المصدر نفسه، ٧٧٦.

١٤/ ١٥/ ١٦- نفس المصدر، ص ٧٧٧ وما بعدها.

١٧- المعجم الفلسفي، لمجمع اللغة العربية، مصر ١٩٨٣، ص١٣٨-١٣٩.

١٨- معجم لالاند، السابق الذكر، ص ٧٧٦.

١٩- المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، بيروت ١٩٧٩، المجلد الثاني، ص ٩٩ وما بعدها؛ وجاء في (المعجم الفلسفي)، للدكتور مراد وهبة، مصر ١٩٧٩:

أ- عند أرسطو، (الفلسفة) الاولى) موضوعها الموجودات المفارقة، غير المتحركة؛ وقد أسماها: الفلسفة الأولى في مقابل الفلسفة الثانية، وهي علم الطبيعة..

ب- الفلسفة الأولى هي العلم الإلهي؛ ويقول (ابن سينا): -الفلسفة الأولى تسمى العلم الإلهي-، ورسالة في الاجرام العلوية، ص ٢٨؛ كما يقول: هذا العلم يبحث في الموجود المطلق، وينتهي بالتفصيل الى حيث تبتدىء به سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مباديء سائر العلوم الجزئية، النجاة، ص٣٤.

جـ- الفلسفة الأولى هي الربوبية؛ ويقول (الكندي): علم الفلسفة ثلاثة؛ فأولها العلم الرياضي في التعليم، وهو أوسطها في الطبع؛ والثاني علم الطبيعيات، وهو أسفلها؛ والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ٧٨.

د- عنوان كتاب لديكارت: تأملات في الفلسفة الأولى-، وفي هذه التأملات يبرهن على وجود الله، ووجود النفس..

وانظر (المعجم الفلسفي)، لمجمع اللغة العربية، السابق الذكر، حيث يورد قول (ابن سينا) في النجاة: - الفلسفة الأولى هي التي موضوعها المطلق، بما هو موجود مطلق، ص١٤٩ . .

٢٠/ ٢١/ ٢٢- الفلسفة نمطٌ من أنماط الفكر، حديث لأنطون المقدسي، حاوره مفيد خنسه، الثورة عدد٢٣/ ٧/ ١٩٩٤ .

٢٣/ ٢٤/ ٢٥- بديع الكسم، إعداد وتقديم عزت السيد أحمد، وزارة الثقافة ١٩٩٤، ص٤٨ وما بعدها . .

٢٦/ ٢٧/ ٢٨- قاموس لالاند الفلسفي، السابق الذكر، ص ٩٥٦ . .

٢٩/ ٣٠/ ٣١/ ٣٢/ ٣٣/ ٣٤- نفس المصدر، ص ٩٥٧ . .

٣٥/ ٣٦/ ٣٧- المصدر نفسه، ص ٩٥٣ . .

٣٨/ ٣٩- نفس المصدر، ص ٩٥٥ . .

٤٠- الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت ١٩٨٦، المجلد الأول، ص٦٠٧ .

٤١/ ٤٢/ ٤٣- المصدر السابق الذكر، ص ٦١٢-٦١٥ . .

٤٤/ ٤٥/ ٤٦/ ٤٧- المعجم الفلسفي، لجميل صليبا، السابق الذكر، ص٩٩-١٠١ . .

٤٨/ ٤٩/ ٥٠- المعجم الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، ط١، مصر ١٩٨٩، ص١٦٨ . .

٥١/ ٥٢/ ٥٣/ ٥٤/ ٥٥/ ٥٦- معجم الأعسم، السابق الذكر، ص ١٧٠-١٧٣ .

٥٧- معجم الأعسم، السابق الذكر، ص١٩٧-١٩٨؛ وقد أورد الدكتور مراد وهبة، في معجمه الفلسفي، السابق الذكر تعقيب محمد عبد الهادي أبو ريدة، في كتاب رسائل الكندي الفلسفية، مصر ١٩٥١، ص١٧١ و١٧٤، على هذه التعريفات الستة، إذ قال إنها تكاد تشمل كلّ ما قيل في تعريف الفلسفة، ولا ينقصها إلا ذكر (تعريف أرسطو) للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحاً، أي (الفلسفة الأولى)، والتي هي العلم بالموجود بما هو موجود؛ و(تعريف الرواقيين) الشهير للفلسفة من أنها معرفة الأمور الإلهية، والإنسانية . .

ثم قال، ويجد القارئ التعريف الثاني عند (الفارابي)، انظر رسالة ما ينبغي أن يقدم قبل الفلسفة، مصر ١٣٢٥، ص ٦٢؛ والتعريف الثالث موجودٌ معناه عند (ابن سينا)، وهو ينسبه لأفلاطون، راجع رسالة ابن سينا في رفع الغمّ عن الموت، ليدن ١٨٩٩، ص ٩٢؛ والتعريف الخامس هو الحكمة المشهورة، المأثورة عن (سقراط)؛ وأما الثاني، والثالث فمشهوران عن (افلاطون)، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة، ص ٣١٣-٣١٤ . .

٥٨- معجم الاعسم، السابق الذكر، ص ٢٠٦-٢٠٨ . .

❊ ❊ ❊

التراث والأصالة والمعاصرة ملامح ونظرات

محمد قرانيا

يميل الإنسان بفطرته إلى سماع الأخبار، ويتلهف لمعرفة ما حدث في سالف الأزمان يدفعه حبُّ الاطلاع للوقوف على التاريخ، وما يرتبط به من حوادث سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية، واستخلاص العبر.

---

* محمد قرانيا: أديب وشاعر من سورية، عضو جمعية أدب الأطفال في اتحاد الكتاب العرب، من أهم أعماله: «المجد للطفولة»، «القمر يحب الأطفال».

إن تراث الأمة هو مجمل ما بقي من تاريخها المادي والمعنوي، منذ أن انصهرت عناصرها البشرية في وحدة ذات تكوين تاريخي ونفسي مشترك لذلك اعتبروا من التراث كل ما يحفظ أثراً من الحضارة العربية والإسلامية في ميادينها المختلفة من علوم متنوعة أو فنون سمعية أو بصرية أو تشكيلية.

واستطاع الباحثون أن يوجدوا ملامح أساسية لهذا التراث منها:

١ - أنه تراث ضخم يمتد عبر فترة زمنية طويلة شاملة لأطوار وعصور تاريخية متعددة وظروف ومعطيات كثيرة ومتشعبة، عرف فيها العرب القوة والضعف، والوحدة والتشتت، واليقظة والغفلة، وسوى ذلك من المتناقضات التي يمكن أن يعيشها شعب من الشعوب.

٢- إن تراث الأمة الضخم وإن حمل الطابع العام لشخصية الأمة التي أنتجته، فإنه غير متناسق، كما إنه لا يسير على وتيرة واحدة، وليس المقصود ما أشير إليه من متناقضات تولدت عن التطور التاريخي عبر الزمن وباختلاف العصور. بل المقصود هو تراث المجتمع الواحد الذي لا يقوم بالضرورة على اتفاق كامل أو انسجام آلي لأنه يعبّر عن التناقضات التي عاشها المجتمع الذي أنتجه حيث يمثل في خاتمة المطاف صراعاً بين أجيال، أو داخل الجيل ذاته، ينعكس على مستوى الفكر والعمل والانتاج، وكثيراً ما برز ضمن الحضارة العربية في صورة جدل ومناقشات ومناظرات أثرت الفكر وأخصبته.

«لقد عرف مجتمع مدينة البصرة مثلاً، في فترة محدودة من الزمن شخصيات مبدعة تقدمت بالانتاج الفكري في مجالات شتى. من أمثال الحسن البصري، وواصل بن عطاء والجاحظ وبشار بن برد وأبي نواس وغيرهم. ويكفي أن نستعيد بأذهاننا الملامح الرئيسة لكل شخصية من هذه الشخصيات لندرك ما كان بينهم من اختلاف في الرأي وتباين في الاتجاهات وأنماط السلوك والحياة، مع أنهم يمثلون في مجموعهم حركة فكرية متكاملة بتناقضاتها وبما اقتضته من جدل ومناظرة..»[١].

٣- إن الطابع العام لهذا التراث يشكل الملامح الرئيسة المميزة

لشخصية الأمة التي انتجته، وما يقوم عليه من روح خلاقة مثمرة، والنظر في ذلك بالتدقيق والتحقيق يعطيه قيمة ووظيفة حاضرة بتحويله إلى مؤثرات فاعلة في حياتنا الراهنة وفي بناء المستقبل الذي نبتغيه بالاعتماد على وسائل متعددة لإدراجه ضمن الثقافة الشائعة والبرامج التربوية والتعليمية واستلهامه ثم الانطلاق من خلاله في أعمال إبداعية جديدة كالقصة والمسرح والسينما وسواها. وإن إحياء التراث ينبع من موقع إدراك أهميته باعتباره الخلفية الفكرية التي تحمل روح الأمة وانتماءها.

٤- تكمن في تراثنا العربي الإسلامي نواةُ وحدة حقيقية يمكن لها أن تؤدي دوراً مهماً وحيوياً في تلاقي أجزاء وطننا المجزأ وترابطها وبناء كيان موحد كبير قادر على مكافحة خطري الاضمحلال والاحتلال السياسي والثقافي، لأن هذا التراث يمتلك خيطاً سحرياً يجمع بينه وبين أهله وإن هذا الخيط يمثل رابطة وجدانية تربطه بهم ويجذبهم إليه، فهو السبيل المتواصل بينهم لأن الشعوب تتواصل بقدر ما يتناغم فيها من قيم وسلوكيات مشتركة تمور بالتعاطف والتقارب الروحي. وهنا لابد من الإشارة إلى أن المسألة ليست قضية تمنيات نابعة من فراغ لكنها تبعاتٌ تُبنى على واقع. فطبيعة الأمور تسير نحو التوحيد وليس إلى التفرقة.

٥- إن مضمون التراث العربي الإسلامي والحفاظ عليه وتمثّله «يمثلُ عاملاً مهماً من عوامل وجودنا لأنه يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب رياح الثقافات الواحدة ويعصمها من الجريان وراء كل بدعة ويحميها من محاولات طمس المعالم التي تميز الشخصية العربية المستقلة، وهي محاولات لسلب الجماهير العربية أساسها الحضاري القديم الذي يمكن أن تشيد عليه مستقبلها دون ان تتقوقع على ذاتها. لذلك كان السعي الجاد لإيجاد صيغة لهوية ثقافية تلتقي فيها أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نعيش فيه. صيغة قوامها أصول رئيسة من التراث العربي وأصولٌ أخرى مناسبةٌ من مكوّنات ومقومات عصرنا الحاضر»[٢].

ويبدو للمتبصر أن تراث الأمة الفكري والثقافي والفني سلسلةٌ متصلةٌ يأخذ غدها من حاضرها ويوصل أمسها بيومها وهو المكوّن لوجدانها والملون لنظرتها إلى الحياة والكون والإنسان. وقد كان الشعر هو المقوم الأول في تراثنا العربي ومظهر عبقريتنا. ومجال حكمة أمتنا ورؤيتها النافذة وجامع لغتها وسجل تغيير دلالات ألفاظها، وقاموسها الحي المنفتح للجديد في المعنى والصياغة وينبوع مصطلحها النقدي والبلاغي، ومُعينا على تفسير كتابها السماوي المقدس ذلك على اختلاف العصور وامتداد الأمكنة.

وهذا التراث في جانبه الفكري - كما هو الشعر - يحمل في طياته النماء والتطور لمواكبة العصر وخير دليل على ذلك اختلاف أساليب التفكير بين علماء العصر الواحد ثم العصور المتلاحقة ابتداء من العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث.

وتراثنا العربي ككل تراث حيٍّ يضم بين جنباته الفن المتألق والعادي والمتوسط. وقد عمل الزمن على غربلته ونخله فلم يترك منه في الغالب إلا الخالد الباقي حتى ليبدو لنا هذا التراث تركةً فنيةً متجددة الحياة. وهنا يمكن أن نذكر رأياً لـ لينين يؤيد هذه النظرة ويدعو فيه الماركسيين الروس إلى عدم إهمال التراث في إقامة صرح المجتمع والفن المعاصر، ويؤكد على ضرورة الحرص على التراث وفاء للفكر القديم الذي يُمثّل الجوانب المتقدمة والمستنيرة لفكر العصر الذي نشأ فيه يقول:

«حين يدور الحديث عن التراث الذي صار إلى معاصرينا، يجب التمييز بين تراثين اثنين احدهما تراث المستنيرين بوجه عام، وثانيهما تراث الشعبيين. . . إن الماركسيين هم حراث التراث وهم لا يجحدون التراث ولكنهم لا يحفظون التراث كما يحفظ القيمون على الأرشيفات الأوراق القديمة. . .».

وقد يطرح أحدنا سؤالاً فيقول:

- إن تراثنا على الرغم مما يشتمل عليه من قيمٍ خلقيةٍ وروحيةٍ، ومعانٍ

إنسانية، فإنه لا يمكن أن يقدّم لنا النظرات العلمية التي ننطلق منها إلى مسايرة الغرب في مخترعاته الحديثة.

وللرد على ذلك يمكننا القول: إن الاعتراف بما يحتويه تراثنا من قيم ومثل لو تتبعناها واستوعبناها لأمكنها أن تقودنا بجدية إلى البحث عن تطوير آفاق العلم في حياتنا المعاصرة، وإن الوعي بهذه القيم يمكن أن يصل حاضرنا العلمي بماضينا ويبعث فينا القدرة على تجاوز التخلف والقصور. لأننا امتداد لمن بعث الحضارة الأولى في المنطقة العربية، قبل أن تستفيق أوروبا من ظلمات العصور الوسطى، ويضع أيدينا على جُرم التخلف العقلي وجريمة الزحف الاستعماري، وهذا الجرم وهذه الجريمة قد صنعا بنا ما آل إليه حالنا بعد أن كان أسلافنا علماء الحضارة ورسل الفكر والعلم ولو رجعنا إلى صفحات تراثنا لوجدناها تنطق بما أو دعوا فيها من فنٍ وعلمٍ وأدبٍ وأخلاق.

وقد يذهب بعض المتشككين في قدرة تراثنا إلى مدى أبعد في طمس معالم الصور الذهبية لهذا التراث متخذين من ذلك موقفاً معاكساً ويرون في التواصل مع هذا التراث مشكلة بل اشكالية كبيرةً حتى غدا التراث في نظر بعضهم قيداً يمنع الأمة من رفع رأسها، ويطرحون حول ذلك أسئلة متعددة، يتصدى لها الأنصار، وهم يتساءلون فيما إذا كان بإمكان الأمة أن تنهض دون العودة إلى التراث لأنه لا يناسب غير الجيل الذي أبدعه وهل يمكن ان نكون - عرباً - دون أن نتمثل التراث ليلوّن عطاءنا ويمهره بسمته وخصوصيته؟ أم أننا نمتحن فيه ليمنحنا ثقة وأصالة ودفعا يساعدنا على بذل الجهد ولنصدر عن خصوصيتنا في العصر الحديث لننعتق من قيود الغزو الثقافي وأشكال الاستلاب التي كبلت قلوبنا وعقولنا؟ وهل تراثنا فقط هو ذلك السيل من الكتب الصفراء التي حكم عليها دون معرفة بها؟ وهل تراثنا هو مجرد نسق (بيان) يجافي العقل ويبغض البرهان؟ أم مجرد سيل (عرفانيات) لا صلة لها بالعقل والمنطق كلياً؟ وهل ينسحب على تراثنا

ووجوده في الزمن الثقافي العربي الراكد أو شبه الراكد، قول من قال عن نوع الحضور الذي يملكه «إنه حضور القديم في جوف الجديد يغنيه ويوصله بل حضوره معاً جنباً إلى جنب ينافسه ويكبله؟ وهل هو حضور على النحو الذي ذُكر فقط أم إنه مصدر غنيّ وإلهامٍ ومنبع أصالة وتقدّمٍ بهويةٍ ووضوحٍ ورويةٍ فيما حصل من قيم ومعارف؟ وإذا كان التراث على ذلك النمط الذي اقتبستُ إشارةً إليه وتوضيحاً له. فمسؤولية من تلك؟ ولم لا يعيش التراث فينا بدل أن يبقى نسقاً يجارينا؟ ولمَ لا تحكمه بما هو أقوى منه فكراً ومنطقاً وعلماً وثقافة إن وجد؟ وأقدر على التقدم والانطلاق. هذا إذا كان هو مجرد قيد يكبلنا؟ ونحن إذا تركنا هذا التراث – القيد وحطمناه وألقيناه في مدى الزمن والتاريخ فمن يكون؟ ولأية أغراض نبذه؟ ولمصلحة من ولأجل ماذا نفعل ذلك»[٣].

إن هذه الأسئلة تحمل أجوبتها في طياتها، ولعل عدد المؤمنين بضرورة بعث التراث وجدواه أكثر بكثير من المتشككين فيه، وإن العودة الواعية والجادة إلى التراث بروح علمية منفتحة مفيدة لنا في هذا العصر. وهذا لا يعني بحال من الأحوال التقوقع والانغلاق داخل القديم دون أن نفتح عيوننا ونوافذنا على العصر الذي يتطلب الانفتاح على العالم بحضاراته، والتواصل مع الثقافات بأصالة ومن موقع الثقة بالذات، والتعاطي مع المفيد النافع مع الآخر حيث لا يمكننا أن ننهض دون الأخذ بمعطيات العصر العلمية.

إن إحياء الجوانب المشرقة والمتقدمة من تراثنا بالتحقيق العلمي دون إهمال الجوانب المعاصرة التي أقامت المجتمعات الصناعية والتقنية المتطورة، وإعادة نشر الصفحات الانسانية في التراث العربي والتي تحمل في طياتها الحضارة العريقة، سوف يسهم دون شك في تعميق المفاهيم الأصيلة لدى الجيل، ولكن لن يكون ذلك إلا بما يأتي:

– أن يتولى المتخصصون في دراسة التراث تحديد مكانة النصوص من حركة التطور الفكري الحديث، بحيث يدرك القارئ (نوعية) هذه النصوص

وموقف أصحابها الفكري .

إن التراث كائن حي، والعودة إليه فكرياً للوقوف على قيمه الحضارية التي أوجدته يمكن أن يأخذ بأيدينا إلى آفاق الحاضر والمستقبل الذي ننشده، وبمعنى آخر إن «الهدف المرجو من التراث هو الاستعانة بالعناصر الجوهرية التي تملك صلاحيات البقاء والتفاعل مع واقعنا الراهن كي تضيف طاقة ثورية خلاقة إلى طاقات أمتنا في معركتنا من أجل التقدم . وهذه العناصر عندما تتفاعل مع الواقع تتحول إلى قوى واقعية وعصرية مؤثرة وتخرج عن كونها أثراً مستعاراً ومجلوباً من عصر قديم رغم انها كانت كذلك قبل إحيائها وغرسها في الواقع الجديد . وطالما هي عناصر مختارة من الصفحات المشرقة لهذا التراث تمثل القيم المتقدمة في المجتمع الذي أبدعت فيه، فإنها ستكون سلاحاً بيد القوى المتقدمة في الواقع المعاش تُسهم في دفع عجلة التطور إلى الأمام»(٤) .

وبكلمة أخيرة يمكننا القول إن العودة إلى التراث تفتح أمام الإنسان العربي المثقف آفاقاً موشاة بألوان لا تبهت وتضع يده على درر خالدة وكنوز بكر من الفكر الخالد الذي سيبقى أبداً قُبلة العشاق لغة وثقافة وروحاً وملاذاً يلجؤون إليه كلما اشتدت عواصف الضعف والتغريب من حولهم تريد اقتلاع ما بقي من جذوره في الأرض العربية، وتراثنا شجرة تتشبث جذورها في هذه الأرض وتنتصب فروعها في كل اتجاه وتلقي بظلالها الوارفة وتقدم ثمارها اليانعة لكل صاحب قلب ينشد الصدق والصفاء والطهارة والنقاء في جني المعرفة الأصيلة وفي زمن كادت تزوغ فيه الأبصار، وتضمحل قيم الأصالة ليحل محلها الغريب المستورد «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض» . صدق الله العظيم .

الأصالة :

إن الثقافة صدى لمثل الشعب وقيمه، ولذا كان حرياً بثقافتنا المعاصرة أن تتواءم ومتطلبات المجتمع العربي دون نسيان للماضي التليد بعاداته

وتقاليده الصحيحة وما ينطوي عليه من معايير ثابتة كي تستطيع الثبات أمام التيارات الغربية، وليتمكن من بلورة جديدة للأنماط الحديثة للفكر العربي والثقافة الاسلامية.

وتتضح هنا حاجة الأدب الحديث إلى أدباء متنورين مبدعين كما يحتاج إلى مفكرين لا ينحنون أمام الأحداث ولا يكتفون بالوقوف أمام معطيات الغرب المتلاحقة دون أن يتلمسوا الطريق لفتح آفاق جديدة أمام الجيل الحالي وأجيال المستقبل.

ولإبداع أدب وفكر أصيلين أو لتمييزهما من الأدب الغث يمكن النظر فيما إذا كان بمقدور الأثر الأدبي أو الفكري أن يحدث فينا ذلك الشعور الكامل بالارتفاع وهذا يحدث غالباً عن طريق السمو بالفكر والخيال، أو كان هذا الأثر يهبط بنا إلى مستوى الغرائز الرخيصة والقيم السلبية التي تتناقض ومُثُل أمتنا العربية والإسلامية. إن الأدب يقوم على التجربة الحية للإنسان من خلال العصر الذي يعيش فيه شريطة أن تكون هذه التجربة صادقة، لا زيف فيها ولا تهويل بغية إبراز الصور والمواقف والحقائق واضحة مفهومة نظراً لأن هذه الحقائق هي وسيلة العصر لفهم نفسه ووعي مشكلاته وإدراك مدى قدرته على حلها والكفاح من أجل تطور حاجات أبنائه حتى يمكن تأدية الوظائف التي وُجد الأدب والفكر من أجلها والتي تتلخص في التنوير والتغيير ويغدو الأدب بمثابة منارة دائمة التوهج والتألق تفتح الأبصار على سبل المعاصرة وتثير وتفجر في النفس الإنسانية طاقات الإبداع والعطاء.

وإذا أردنا أن يكون لنا أدب وفكر أصيل ومعاصر فليس أقل من أن ننصّب من أنفسنا حراساً على القيم الحقيقية الموجودة في فكرنا وأدبنا وفننا، وأن نجدّد داخل إطار الإتقان والتجويد ما دمنا قد تمكنا من تراثنا الثقافي وزادنا المعرفي، وحاربنا روح الاستخفاف والابتذال في جمع ما يُعرض علينا من المطبوعات ووسائل الاتصال من صحافة وكتب وسينما وتلفاز ومجلات رخيصة.

ومن المفيد توجيه الجيل الجديد للأخذ بروح العصر ومعطياته الفنية والفكرية والعلمية والأدبية، والاتصال بأقرب المعاصرين إليه من رجال الفكر والأدب والفن والأخذ بآرائهم الصائبة ونظراتهم الخبيرة القائمة على الحق والخير والعدل والجمال في الكون والحياة والإنسان، ولن ننسى -هنا- أن الإنسان لا يكون مفكراً ومعاصراً وأصيلاً إذا لم يستوعب فن القدماء وتراث الأجداد ويهتدي بهم في تكوينه الفكري والخلقي.

وتتبدى الأصالة في استفادة الفكر من التراث وصياغته في نسيج جديد من الألفاظ والمعاني ويتجلى هذا التمثل وهذه الاستفادة في صور مختلفة متنوعة تبعاً لإمكانية الكاتب والمبدع ومقدرته على العطاء والتلوين. فالشاعر العادي الذي استوعب التراث دون أن يستفيد منه في أدواته وفنه الشعري يمكننا أن نتلمس آثار استيعابه المحفوظ «فإذا أراد أن يصف اختار الأوصاف المتواترة التي وردت في محفوظة من الشعر. حتى اللغة عندئذ تفقد فرديتها وأصالتها وتصبح لغة عامة لا يتميز فيها شاعر من آخر. . . ومن السهل أن نتبين في شعرنا العربي وفي كل شعر لونين من الأداء الشعري.

اللون الأول: هو الشعر الذي تتوالد فيه المعاني من معان سبق إليها شعراء آخرون. بل تتوالد فيه الأبيات من أبيات سابقة فهو لون من التنويع والتجديد»[٥] لكنه يشد الشاعر دائماً إلى الوراء ويُظهر مدى استعباد التراث للشاعر، مع حرص الشاعر على الاقتداء بالنماذج التراثية، والافتتان بها إلى درجة الوله والتقمص، وأمثال هؤلاء الشعراء نجدهم يرزحون تحت وطأة هذا التراث الذي أسرهم وتملكهم فأخذوا يجترون القديم دون أن يضيفوا شيئاً إلى الشعر والأدب الذي يتطلبه العصر.

اللون الثاني: هو اللون الذي تتميز فيه التجربة الشخصية ويكون فيه الشاعر انساناً مبدعاً ينتج شعراً أصيلاً وذلك بعد أن هضم التراث واستوعبه، وتغلغل هذا التراث في نفسه بحيث أصبح جزءاً من تكوينه إلى مرحلة الإشراق، المرحلة الأكثر تألقاً وإبداعاً حين يضيف إلى التراث من

فكره وفنه ألواناً جديدة، فلا يأوي إلى ظل الموروث يتفيأ به وإنما يخرج إلى ساحة التجربة الانسانية الواسعة ويحس احساسات عميقة بسبطرته ليس على اللغة فحسب وإنما على الشعر أيضاً، وهذا ما يمكن أن نسميه الأصالة في أبهى صورها.

إن الشاعر الأصيل يعيد تقدير ملمح من ملامح الحياة المعاصرة ويغوص في أعماق النفس الانسانية فيُغني فكرها بمعطيات التراث الثرة. ويجعل شعره ينهل دائماً من منهل الإلهام الذي ترفده الثقافة والخبرة والتجربة التي تطبعها الحياة العصرية بمياسمها حتى تتبدى لنا في كل ما يبدع كالراية التي يحملها الرائد الذي يسير في الطليعة.

إن بعض المفكرين يُرجع مفهوم الأصالة إلى حركات الإصلاح الديني بينما يرجعون الاتجاهات الفكرية إلى مفهوم المعاصرة. لكن المفهومين قد ارتبطا معاً حتى قيل إنه لا أصالة دون معاصرة ولا معاصرة دون أصالة، لانهما تعبّران عن الصلة بين الفكر والواقع.

فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك. والأصالة أساس الفكر. والمعاصرة إحساس بالواقع والمسألتان هما وجهان لعملة واحدة هي عملية التجديد التي تفرضها الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي، والذي يفرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي ومن ثم تصبح الأصالة والمعاصرة منطق الالتزام بقضايا العصر مع أكبر ضمان ممكن من حيث امكانات الحل والتطبيق.

والأصالة بهذا المفهوم لا تعني الإبقاء على القديم بأي ثمن حتى لو كان على حساب المعاصرة، بمعنى الاعتزاز بالأصالة بدافع من التشبث بالماضي والتعصب له.

ولا تعني الأصالة الحد من المعاصرة أو من تبنّي الواقع كله، كما يحدث في كثير من الأحيان عندما تُغلف المعاصرة ويغلف الواقع الجديد تحت أقنعة من الأصالة لأنه لا جديد تحت الشمس.

ولا تعني الأصالة الوصاية على المعاصرة، وكأنه الأولوية للفكر على حساب الواقع. لأن الأصالة ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لإدراك الواقع بكل أبعاده.

والأصالة ليست في الارتباط بالماضي ارتباطاً كلياً. ذاك الماضي الذي يحتوي على كل شيء وإنما هي وعي بالواقع واتحاد به. والتاريخ جزء من الواقع لأنه ما زال يعمل كرواسب في أعماق الأفراد ولأن الأصالة ليست بحثاً عن النوعية بأي ثمن، بل رؤية صائبة للواقع باعتباره مرحلة من مراحل التاريخ، كما أنها -أي الأصالة- اتحاد بالواقع نفسه وإعادة تفسير للقديم كله بغية خدمة هذا الواقع بحيث تصبح الأصالة مرادفة للمعاصرة. ولكنها معاصرة أعمق جذوراً في التاريخ وأكثر تحقيقاً لوحدة الشخصية الوطنية.

أما المعاصرة فهي ليست المحادثة، لأن المحادثة هي مجرد نقل الحديث دون تمثل أو فهم. والغرض منها نقل آخر الصيحات في الفكر والأدب والفن. كما أن المعاصرة لا تعني ما يحدث لكثير من مثقفينا حين يظهرون رغباتهم في التمتع بمزايا العصر الحديث كطبقة مستقلة متميزة من غيرها، ومن ثم تنشأ دائرة صغيرة داخل الدائرة الكبيرة لتصبح الدائرة الصغيرة في مركز السلطة أو في موضع اتخاذ القرار، فيتم التخطيط حتى تخدم الأغلبية الأقلية، كما يحدث في العديد من الدول النامية من إنشاء لصناعة العلك والبطاطا وأدوات التجميل ومحاولات التلفزيون الملون، والمياه الغازية.

والمتبصر في هذا الواقع المعاصر يجد أن المعاصرة تعني تفتيت هذه الدوائر وجعلها تنزل إلى الواقع العريض لتتحرك من خلاله، وتقف على ما يدور تحت أقدامها، لا لما يحدث فوقها. لأن المعاصرة لا تعني التأنق والتهندم والياقات المنشاة وربطات العنق الغالية وملاحقة أحدث الأزياء والسهر في أرقى المنتجعات والملاهي... إن المعاصرة هي في معاناة الحياة اليومية التي تتحرك فيها الطبقات ذات الأيادي الملوثة بتراب الأرض وزيت المعمل والمصنع. لذلك كان من الطبيعي أن تُعطي المعاصرة الأولوية للواقع

على الفكر حتى يصبح الفكر رؤية الواقع نفسه، ويتم ذلك من خلال قراءتنا للنصوص الدينية للتراث القديم. فإذا كانت الأصالة تعني تحويل الفكر إلى واقع تكون المعاصرة هي تحويل الواقع إلى فكر. ففي مجتمع تتكون ثلاثة أرباعه من العمال والفلاحين يكوّن نظاماً شعبياً بالضرورة ويتمّ التخطيط لهم أولاً بحيث تعني المعاصرة الاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والضمور في الثقافة والفكر والفن التي تبغي تملق الواقع والتكسب منه والشهرة على حسابه ثم التعالي عنه والترفع عليه.

إن المعاصرة تنشأ من الإحساس بقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضايا النمو والتقدم التي هي حق الواقع الذي يفرض صور فكره ويرفض ما عداها.

ولا يعني الربط بين الأصالة والمعاصرة المساومة على أحدهما أو كليهما أو مسك العصا من الوسط بين دعاة القديم وأنصار الجديد. أو التوفيق بين التراث ومقتضيات العصر الذي يكون أقرب إلى التلفيق منه إلى التوفيق لأن كل المحاولات تنتهي إلى ضياع المعاصرة والأصالة معا وهذا لا ينم عن وعي بل عن خوف أو عجز.

ولا يعني منطق الأصالة والمعاصرة أي قصور في النظرة العلمية وذلك بإعطاء الأولوية في بعض الأحيان للعوامل الفكرية وتفسير الظواهر الحاضرة بالرواسب الماضية، لأننا مازلنا من منظور التطور الحضاري أمة نامية في مرحلة اكتشاف الذات. نحاول بيان أسباب قصورها وعوامل تخلفها. أي إننا مازلنا جيل الإصلاح وقد تكون الأجيال القادمة أقدر منا على إرساء قواعد النهضة العلمية بعد أنْ نكون نحن قد مهدّنا لها بالفحص والبحث والتمحيص.

المعاصرة:

تمر الأمة العربية اليوم بظروف طاحنة نتيجة المتغيرات الدولية، والصراعات العربية- العربية، ومع ذلك فإن هذه الأمة قد اصطدمت عدة

مرات بمثل هذه المتغيرات والصراعات، وفي العصر الحديث وجدنا اصطدام الشرق العربي بالحضارة الأوروبية التي تقدمت صناعياً وفنياً إلى حد كبير وقد حاول الأديب أن يعكس صورة عصره واستجابته لنبضاته، فحدثت نقلة كبيرة في مختلف جوانب الحياة العربية وعلى الرغم مما نشهده من تطور نوعي في مجال الفنون والأجناس الأدبية فإن هذا التطور يبدو نوعياً انتجته النخبة من أجل النخبة دون أن يغوص إلى أعماق مجتمعاتنا «إذ ما زالت الأمية تنشر ظلالها فوق بيوتنا والتي تبلغ نسبتها في صفوف النساء ٦٠٪ أي أن هناك ٥ ,٦٥ مليون امرأة عربية لا تعرف القراءة والكتابة وإن معدل بقاء البنت العربية في مراحل التعليم لا يتعدى ثلاث سنوات مقابل خمس سنوات للصبي»[٦].

كما إن الوقوف عند الهوية القومية في زمن تكاد تتلاشى فيه هويات القوميات في الدول النامية يكاد يضع أيدينا على الشروخ التي أصابتنا في الصميم وتكاد تخرجنا من التاريخ نتيجة تفكك عُرى الوحدة القومية وهذا يقودنا إلى مقولة طالما ترددت على الألسنة حين أخذ أصحابها يتغنون بالماضي والتراث معارضين قول الشاعر العربي:

ليس الفتى من يقول كان أبي   إن الفتى من يقول هأنذا

ومحاولين علاج الشروخ الراهنة بوصفات جاهزة من الماضي التليد متناسين متطلبات العصر الحديث إلى التجديد والتقدم والنمو والتي يجب أن تتجاوز مرحلة الفخر والاعتزاز، ومع إن الاعتزاز بالتراث والأجداد ضرورة حتمية لا يمكن أن ينكرها إلا جاحد أو حاقد، وإن تجاهل التراث أشبه بالإنسان الذي يقتل آباءه وأجداده على حد تعبير (فرويد).

إن استلهام التراث لون من ألوان الهوية القومية ومنه يمكن أن ننطلق إلى الانفتاح على علوم العصر انفتاحاً عقلانياً نقدياً إبداعياً لكن أخطر ما تتعرض له هويتنا هو عزلتها وقطيعتها عن عصرها باسم الأصالة أو الأصولية - ونحن هنا لا نغمز من الجانب الديني والروحي لهذه الأمة وإنما الذي

نخشاه على الأمة هو تقليصها في رؤية أحادية جامدة. وثمة نقطة أخرى يكمن فيها الخطر على الهوية تتمثل في «تلك الميوعة القومية وفقدانها لذاتها الواعية ولقدرتها العقلانية النقدية الإبداعية وضياعها في تقليد أو خضوع أعمق بليد لخبرات سياسية واجتماعية واقتصادية أو ثقافية لا تصلح لملابساتنا وأوضاعنا واحتياجاتنا الخاصة»[٧] خصوصاً ونحن نعيش زمن المتغيرات القاهرة.

إن مراحل التطور والانبعاث التي مرّت بها أمتنا العربية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر شهدت بعثاً تراثياً جاداً يتلاءم ومتطلبات النهضة العلمية والصحوة القومية بما فيه من قيم وتجارب تُعدّ من أهم أسس الثقة بالنفس التي تدفع بالأمة نحو الرقي مع الحفاظ على الشخصية الوطنية والكيان القومي.

ولقد سادت الثقافة العربية مفاهيم ونظرات تتعلق بالصراع بين القديم والجديد والصراع بين الحضارة العربية الإسلامية والشرقية، وبين الغربية، واندفع فريق من المثقفين العرب وراء حملة التغريب وتطلع أصحابها إلى الحضارة الغربية بكل معطياتها فانبهرت عيونهم، وارتبط الشرق في أذهانهم بصور الضعف والتقاليد البالية وأخذوا ينادون بالنظريات المادية والعلمية يمثل هؤلاء العقاد والمازني وعبد الرحمن شكري في مصر وفرنسيس المراش في سورية.

واندفع فريق آخر باتجاه معاكس ممن كانوا يرون في الحضارة العربية غزواً ثقافياً وفكرياً. فعملوا على محاربة هذا الغزو لأنه يقتل القيم الأصيلة في النفوس، ويضيع الموروث الحضاري، ونادوا بالتمسك بالتقاليد العربية الأصيلة ومعطيات الحضارة الإسلامية، وصار للتراث في نفوسهم مكانة التقديس وخير من يمثل اصحاب هذا الاتجاه محمود البارودي وعبد المحسن الكاظمي ومصطفى صادق الرافعي الذي ربط الصراع الفكري بالدين الاسلامي ورأى أن كل دعوة للتجديد قد تمس اللغة وتمس القيم وهي بذلك

تمس الدين ولذلك سمى كتابه (تحت راية القرآن) وقد جمع فيه النقاش الذي دار بينه وبين طه حسين وغيره من دعاة التجديد.

ووقف فريق ثالث بين المتمسكين بالتراث وبين المنبهرين بالحضارة الغربية، فدعوا إلى الأخذ من الغرب كل ما يمكن أن يخدم تطلعاتنا لتحقيق نهضة عصرية وأن يأخذ من التراث كل ما يمكن أن يعزز تطورنا نحو بلوغ المجد الذي نسعى إليه ومن هؤلاء أحمد شوقي والرصافي..

ولما كان الأدب هو التعبير المثير عن حقائق الحياة وهو الكاشف الحافظ للقيم الثابتة في الأمة عامة والإنسان خاصة، فإن عدداً من الاتجاهات الفكرية قد برز في الثقافة المعاصرة، إذ اعتقد بعض المثقفين العرب أن مجد الأدب العربي القديم لن يعود ويلقي ببصماته على الأدب المعاصر كما لا يمكن -حسب زعمهم- إبداع فكر جديد فيه القيم والمثل ما في التراث الأصيل. وقد انبرى لهذا الرأي من يقول بعدم التسليم به كلياً لأن في ذلك معنى الجمود الذي أصاب الشرق على مدى زمن ليس باليسير حتى ظن «الناس أن باب الاجتهاد قد أغلق فلم يسمحوا لمداركهم أن تتذوق غير الأدب القديم وإن لم يفهموا مراميه، ويشعروا بملابسات حياته. ولم يقبلوا من أدباء جيلهم أن يخرجوا عن دائرة تقليد هذا القديم وإن أحسوا من أنفسهم القدرة على إبداع ما يناسب روح العصر الذي يعيشون فيه...»(٨).

لكن هبوب رياح التغيير الثقافي على الوطن العربي من كافة الاتجاهات قد استطاع أن يعدل من هذه النظرة المحدودة، ولذلك نجد عدداً من المفكرين والأدباء قد تنبه إلى ضرورة مواكبة العصر وإبداع أدب وفكر حديث وخلاق قد لا يكون له روعة الماضي وجلاله ولكنه أدب وفكر يمكن أن يتذوقه الناس ويعجبوا به، ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن نضع التراث التليد مع النتاج العصري في كفتي ميزان ونجري الموازنة وإنما يعني أن ننظر إلى الفكر العربي باعتباره شجرة واحدة نامية يمكننا أن نُقلّ أنظارنا بين جذعها وفرعها وأغصانها وأمسها ويومها وغدها دون أن ينقص إعجابنا

بثمار هذه الشجرة وعطائها حتى إن توفيق الحكيم كان متفائلاً إلى درجة كبيرة جعلته يقول: «إننا لا نتحرج اليوم من الاعتقاد أن مستقبل هذا الأدب قد يكون أينع وأزهر من ماضيه على أن الجرأة في الحكم ما زالت تعوزنا..»[٩].

ثم يتساءل الحكيم: أي الأدبين: العربي القديم أم الحديث استطاع أن يقف إلى جانب الآداب الأخرى المعاصرة ليؤدي معها رسالته إلى البشرية؟: ثم يعقد موازنة بين أدب الأمس وأدب اليوم ويخرج بنتيجة يرجح فيها أدب اليوم متناسياً طبيعة العصر الذي انتجت كل أدب.

ومن الأمثلة الواقعية على المعاصرة التي يمكن أن تُحتذى ما حققه الشاعر محمود سامي البارودي حين استطاع المحافظة على الصلة التي تربطه بالتراث على الرغم من بُعد المسافة وطبيعة العصر دون أن يدع للظروف السائدة مجالاً كي تقطع الأسباب أو تُفقده القدرة على الرؤية الواعية للماضي، وكان التراث عنده دائماً معلماً ثابتاً في حين كان الحاضر تطلعاً لعالم منطلق جديد، وبين هاتين النقطتين - التراث نقطة البدء - والحاضر نقطة الانطلاق - تتم عملية المزاوجة بين الماضي الذي يمثل تراثا خالدا متصلا والحاضر الذي يمثل الحياة الجديدة التي يستقبلها الشعر على امتداد رحلته الزمنية المديدة، ولعل من أسباب تعلق البارودي بالتراث حفظه القرآن الكريم وشغفه به منذ نعومة أظفاره. هذا القرآن الذي حفظ حياة اللغة العربية، ومنه كانت انطلاقة البارودي في المزاوجة بين التراث والمعاصرة حيث تدفق الشعر على لسانه بحيوية ورؤية مستنيرة.

إن هذه الصلة التي تربط المفكر بمرحلتين متباينتين نراها واضحة لدى عدد من المفكرين العرب وبينهم الشعراء من أمثال الشاعر المخضرم حسان بن ثابت الذي شهد الجاهلية والإسلام، والشاعر بشار بن برد الذي شهد نهاية العصر الأموي ومقدمة العصر العباسي، ومحمود سامي البارودي الذي تلمس آثار عهد الانحدار فتجاوزه إلى التراث وانتقل منه إلى

المعاصرة، فلم يقبل أن يعود إلى العصر القريب الذي سبقه ليستلهم منه معطياته في البيان والبديع والصنعة المتكلفة، وإنما جعل همه ينحصر في العودة إلى المنبع والأصول، متخذاً من المادة التراثية التي اتصل بها في باكورة تفتحها على أرض الجزيرة العربية البكر متخذاً منها أرضية فكرية شرع يقيم عليها صرح بنائه الفني الجديد مزاوجاً بين مجده الغابر وعصره الراهن مركزاً على القمم الشعرية والقيم الرفيعة، ونافثاً في الفن روح الحياة والجدة في نهر الشعر الذي بدأ يتدفق من جديد حاملاً معه أنفاس التألق والنقاء بعد فترة من الركود والتقوقع، ومخترقاً حواجز الضعف والظلمة حتى إن بعض النقاد يعده «لا يمثل امتداداً متطوراً للشعر العربي بين مرحلتين متصلتين فحسب وإنما يمثل ثورة أو انقلاباً في تاريخ هذا الشعر خرق سنّة التطور الطبيعية التي تحرك فيها على امتداد رحلته الطويلة بمراحلها المتصلة، فالبارودي لم يكن صورة من هذه الحركة الطبيعية للتطور وإنما كان صورة متفردة وثب بها وثبة واسعة عادت به إلى أصوله الأولى وثوابته القديمة وحققت له عودة إلى جذوره الأصيلة الضاربة في الأرض الطيبة التي أنبتت الكلمة الطيبة والشجرة المباركة»(١٠).

وقد كان لخطوة البارودي أن فتحت آفاقاً جديدة باتجاه عصر جديد يمثل انعكاساً صادقاً للمزاج الذي عاشت هذه الشخصية في أعماقه بين عقل الحضري المثقف ومزاجه الفطري في أصالته المتدفقة وتراثيته الأصيلة فخرج البارودي كما خرج المتنبي من قبل بهذه الفطرية الحضرية التي قال فيها:

حضرية الأنساب إلا أنها   بدوية في الطبع والتركيب

وللوقوف على معنى المعاصرة الأدبية والفكرية، يمكن أن نذكر أن المدلول الثقافي لمعنى المعاصرة الذي يتلخص في أنها وعي نظري بالضرورة والحتمية في اطارها التاريخي. لا تُغفل ما سبقها من تراث أو تاريخ متجهة نحو مستقبل يضم في ثناياه معالجات دائمة ومستمرة لسلبيات الماضي مع اللحظة الراهنة، كما قيل في تعريفها إنها وعي إنساني شامل يرى ضرورة

حقيقية تدعو للتطور باستحداث أساليب جديدة في الحياة الفكرية والاجتماعية مع إيجاد أدوات جديدة متطورة استطاع الآخرون أن يصلوا إليها ويسخروها لإسعادهم، وهي لا تنقطع عن الماضي التليد للأمة وما حوى هذا الماضي من تراث يتضمن قيما فكرية إنسانية، ولتحقيق ذلك - على حد تعبير الدكتور طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر عام ١٩٤٤ «لابد أن تتعاون الدولة والشعب على تمكين المثقفين من أن يتتجوا فيضيفوا إلى الثقافة ويجددوها ويشاركوا في تنمية الثروة الإنسانية من العلم ومن الفلسفة ومن الأدب والفن، وفي تمكين الإنسانية من الانتفاع بما تنتجه المعرفة في الحياة العملية واليومية ولابد أن يتعاون الشعب والدولة على نشر أعظم خط من الثقافة في طبقات الشعب على أن تكون ثقافة واسعة عميقة منوعة بحيث تحقق الصلة العقلية والقلبية بين صفوة الشعب الممتازين وبين غيرهم من الطبقات التي تصرفها الحياة اليومية عن الفراغ للمعرفة على أن تتجاوز الثقافة الوطنية حدود الوطن فتغزو أمماً أخرى قد تحتاج إلى هذا الغذاء (المصري) وتتصل بأمم أخرى راقية قد لا تكون محتاجة إلى ثقافتنا (المصرية) ولكن نحن محتاجون إلى أن تعترف لنا هذه الأمم بأننا لسنا خاملين ولا خامدين ولا عيالاً عليها. . . ».

ورأي عميد الأدب العربي هذا فيه من الوجاهة ما يمكن أن يتفق عليه أصحاب الفكر، باعتباره ضرورة تمثل معطيات الحضارة الغربية، ولكن ما يؤخذ على طه حسين هو أنه ينظر إلى مصر على أنها جزء من الحضارة الأوروبية التي تنتشر على أطراف حوض البحر الأبيض المتوسط. وأنه يغفل دور التراث العربي في تكويننا النفسي والقومي كأمة عربية وفي إثراء ثقافتنا العربية للثقافة العالمية نظراً لكونها جزءاً من التراث الانساني. . .

إن المعاصرة هي أن يكيف الإنسان وضعه بحسب مقتضيات الأحوال وهذا يتطلب السعي الدائب لتغيير الواقع وتحسين المعيشة وتصحيح الوضع. وكلمة (إقرأ) في الآية القرآنية التي نزلت من السماء إلى الأرض على أفصح

من نطق بالضاد النبي العربي محمد ﷺ هي التي دفعت العرب في انطلاقه عبر الزمان والمكان والفكر لم يشهد لها التاريخ مثيلاً. إذ أن صرح الحضارة لا يمكن أن يُبنى إلا إذا استعمل القلم والقلم وسيلةُ الأديب والمفكر إلى العصر وإن الحضارة لن تزدهر إلا إذا انتقلت البشرية من مرحلة الرواية الشفهية إلى مرحلة تدوين المعلومات وتسجيلها على الورق.

والمعاصرة التي تعني الجهود التي يبذلها الإنسان ليكون ابن عصره، قد أصبحت تفرض علينا -نحن العرب- أن نتتبع باستمرار ما يجري في العالم من أحداث وأن ندرس القضايا المعروضة علينا وأن نستزيد من العلم والثقافة لأنهما من أهم عوامل التنمية البشرية بغية تكامل نضجها واشباعها، ويشارك هذا البعد الأبعاد المعرفية الأخرى المرتبطة بالحاجة إلى المعرفة والتعليم في كثير من مقاصده ومع ذلك فإنه يتميز منها بأنه يتوجه إلى اشباع الوجدان وصقله صقلاً اجتماعياً فضلاً عن اهتمامه الخاص بجانب الإبداع والتجديد في نسيج الحياة الفردية والاجتماعية، ومن ثم فإن الإشباع أو الغذاء الثقافي يمثل عنصراً في مركب الحاجات الإنسانية من أجل التنمية البشرية المتكاملة.

ويُستحسن معالجة البعد الثقافي من خلال هيئة أو وزارة معنية بوسائل الاتصال والتثقيف مع الالتفات إلى مضمون الرسالة التي تحملها الوسيلة أو القناة أو أداة التعبير. والمعروف أن المضمون الثقافي هو المداخل المختارة من أفكار ومعلومات وقيم ومشاعر وانفعالات حول أمور الحياة الأساسية المتصلة بحاجات الفرد والمجتمع حاضراً ومستقبلاً، وليس هنا مجال استعراض محتويات الرسائل الثقافية ومضمونها وعرضها عرضاً تفصيلياً، وإنما الذي يعنينا منها هو دور الغذاء الثقافي في تكوين الوجدان والوعي الكفيلين بتمكين الانسان العربي من أن يكون طاقة محركة لنفسه ولمجتمعه من أجل تحقيق الرفاهية والتنمية المطردة.

ومسألة الغذاء الثقافي تقودنا للتنويه إلى المجلات والروايات

والكتابات الرخيصة في مقولات تفتقر إلى الأخلاق والمنطق والعلم وضرورة أن ننأى عن قراءتها ومحاربتها دون هوادة.

وأخيراً فإن موضوع المعاصرة متشعب وذو اتجاهات معقدة، لكن أخطر ألوان المعاصرة وفنونها هو الجديد الذي نتلقفه دون دراسة أو وعي وخاصة ما تعرضه علينا أجهزة الاتصال المرئية من عمليات ترويج لأفلام الجريمة والجنس، وصرعات الأزياء واهتمام العديد من أبناء العالم الثالث بها ومتابعتها والإعجاب بها إلى درجة الانبهار التي تقود إلى الانهيار، بحجة المعاصرة، وكأن الإنسان لا يكون معاصراً إلا إذا شاهد هذه الأفلام وحاول اقتناء تلك الأزياء، فالغرب يأتي في عرف البعض مرادفاً للموضة، والمعاصرة مرادفة للصرعات الوافدة، ولا يند الفكر عن ذلك، فالبنائية حسب تعريف الدكتور حسن حنفي - آخر صيحة فكرية في الغرب لذلك لابد من معرفتها ونقلها.

إننا لن نكون معاصرين بالتقليد، فالمعاصرة إبداع وتجديد، وليست في نصب (الدش) على سطوح منازلنا واستقبال ثمانين محطة تبث السموم الدسمة وتجعل بناتنا وأولادنا يتابعون أحدث المبتكرات في عالم الرفاهية الرخيصة. تلك المبتكرات التي يمكن للإنسان العاقل والمتسلح بالإيمان الكامل أن ينأى ببصره عنها لأنه لا يجد فيها سوى التحلل والضياع الذي يضيع منا القيم الرفيعة والمثل العالية ويجعلنا أمة تابعة ضائعة تتناسى معطيات عروبتها وروحانية دينها الحنيف. هذه العروبة وهذا الدين الذي إذا فقدنا أحدهما فسنقيم على أنفسنا المآتم والعويل. وليس أجمل من أن نعترف بتقصيرنا وانحرافنا وان أنصاف المثقفين -مثلاً- يقبلون على شراء مختلف أنواع الأثاث وتجهيز منازلهم بأحدث الأدوات العصرية المخصصة للطبخ والغسيل والتسلية واللهو، ويتناسون مع الأسف المكتبة المنزلية، التي هي ركن أساس من أركان البيت وثقافة أهله أو كأنهم لم يقرؤوا قول الله تعالى في كتابه الكريم: «وهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.» صدق الله العظيم.

هـــوامـش:

١- ملتقى: التراث ودوره في البناء الحضاري المعاصر. عبد العزيز بن عاشور. تونس ١٢-٢٤/١٠/١٩٧٦.

٢- مهرجانات التراث والثقافة. د. محمد سيف يس. مجلة الفيصل العدد ٢٠٢ لعام ١٩٩٣.

٣- مشكلات في الثقافة العربية. د. علي عقله عرسان. ص ٥١- ٥٢ مع الاستفادة من كتاب تكوين العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري ص٥١.

٤- نظرة جديدة إلى التراث. محمد عماره ص٢٩.

٥- قراءة جديدة لشعرنا القديم. صلاح عبد الصبور ص١٩.

٦- مجلة العربي. العدد ٤٣٧. د. محمد الرميحي. الافتتاحية: المسكوت عنه في حياة المرأة المسلمة.

٧- مجلة العربي. العدد ٤٣٧. د. محمود أمين العالم: حول مفهوم الهوية.

٨- من أدب الحياة. توفيق الحكيم. ص٢٥.

٩- المرجع السابق ص٢٦.

١٠- مجلة الفيصل. د. يوسف خلف. المزاوجة بين التراث والمعاصرة.

* * *

السمات العامة للمجتمع الاستهلاكي

عدنان عويّد

مفهوم المجتمع الاستهلاكي:

اذا كان الاستهلاك في سياقه العام يعني استخدام المنتوج الاجتماعي في عملية تلبية الحاجات الانسانية، فان الاتجاه الاستهلاكي في /المجتمع الاستهلاكي/ -موضوع بحثنا هذا- هو ليس مجرد سعي للاستهلاك من أجل أن يكون الانسان انسانا، بقدر ما هو استهلاك من أجل الاستهلاك.

(*)عدنان عويّد: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الاقتصادية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية..

أي استهلاك منتزع من صلته العضوية بالقيم الانسانية، وبعملية الصرف الابداعي للامكانات والقوى التي يقوم بها الانسان. فحق الاستهلاك هنا يدفعه الانسان ثمنا لحق الابداع.

ان استملاك الأشياء أصبح ثمناً في هذا المجتمع لفقدان الشخصية، فالأشياء المنتجة لم تعد تشكل شروط عيش ونشاط الانسان، بل تحولت إلى مثيل له، أي أن -الأشياء- أصبحت هي المقياس الذي يحدد قيمة الانسان وسمعته الحسنة وثقله وتأثيره على غيره أو أمثاله.

ومن نافل القول التأكيد على أن علاقة الانسان بالشيء (السلعة)، لايجوز فهمها على أنها استخدام ذو اتجاه واحد من حيث امتلاكه أو استهلاكه، ان علاقة الانسان بالشيء في سياق هذا التصور، قد أفقدت هذه العلاقة جوهرها الانساني. أي أن الشيء لم يعد ذا قيمة انسانية تنطبع فيها كل عملية التطور التاريخي الطويلة، أو بكلمة أخرى، لم تعد تظهر فيه تلك الجهود، والتجارب، والمعارف، والأذواق، والامكانات، وحاجات الأجيال العديدة من الناس. ففي الشيء المؤنسن، تظهر حظوة الانسان وتاريخه الحقيقي وسيرته الاجتماعية وعناصر فرديته وحياته الانسانية الواقعية.

كل هذه القيم الانسانية للشيء، أفقدتها طبيعة المجتمع الاستهلاكي التي أفرزتها أشكال حركة الملكية الخاصة في النظام الرأسمالي المعاصر، والتي راحت بدورها تعمل على خلق انسانها الجديد ذي البعد الواحد والذي لم يعد الشيء بالنسبة له ذا قيمة، الا اذا امتلكه أيّ استهلكه[١]. والاستهلاك في المحصلة يتحول هنا من وظيفته الاقتصادية والاجتماعية، إلى عقيدة، وذوق، وسلوك، وأسلوب حياة.

الجذور الاقتصادية والفلسفية للمجتمع الاستهلاكي:

في الفترة التي لم يعد فيها أسلوب الانتاج الصناعي القديم ذي الطابع الحرفي بقادر على تلبية حاجات الأسواق المتزايدة، بدأت آنذاك الارهاصات الأولية للثورة البرجوازية تظهر مع حلول (المانيفاكتورة)، وراحت الفئة الصناعية المتوسطة تحل مكان المعلمين وأصحاب الحرف.

ومع اتساع الأسواق وزيادة الطلب على المنتجات، أصبحت (المانيفاكتورة) نفسها عاجزة عن تأمين الحاجات الضرورية للانسان. عندئذ أحدثت الآلة البخارية انقلابا في الانتاج الصناعي، وحلت الصناعات الكبيرة الحديثة بقيادة الطبقة البرجوازية الجديدة في السوق بدل المانيفاكتورة، الأمر الذي شجّع الاقتصادي الفرنسي / ساي/ ليطلق آنذاك صيحته التاريخية لهذه الطبقة الوليدة: / أنتجوا.... / . هذه الصيحة التي استطاعت فيما بعد أن تحدد كل ماتبقى. اذ أخذ الانتاج الكبير يخلق الأسواق العالمية التي قادت بدورها إلى توسع التجارة والملاحة والمواصلات. هذا التوسع الذي أخذ ينعكس أيضا ضمن علاقة جدلية مع الانتاج ليعمل فيما بعد على تشكيل الطبقة الرأسمالية المعاصرة بثوبها الجديد (الكوسموبوليتي).

ان هذه التحولات المادية الضخمة في الاقتصاد، رافقتها بالضرورة تحولات فكرية مهدت لانتصار الثورة البرجوازية من جهة، ثم العمل على خلق الظروف الثقافية والنفسية المطابقة أو المناسبة لهذه الثورة من جهة ثانية.

فمع دخول الانسان عصر النهضة، (عصر التنوير) أخذ يحضّر ايديولوجيا لقيام الثورة البرجوازية. فانسانيّو عصر النهضة باهتمامهم بتركة القدماء الفكرية عملوا على وضع حجر الأساس للحضارة الجديدة -أي للحضارة المدنية- ذات الطابع الانساني، هذه الحضارة الموجهة أصلا للانسان والصادرة عنه معا، الصادرة عن امكاناته وابداعاته الروحية البعيدة عن ايديولوجيا العصور الوسطى عموما. لقد توجهت الروح الانسانية هنا إلى الفرد الذي اعتبر غاية الحياة ومنطلقها، أي المقياس الحقيقي للابداع الحضاري. فالنزعة الانسانية لهذا العصر، هي التي كشفت هذا النوع من النشاط وأكدته كأنموذج أساسي للتطور الحضاري اللاحق.

إن هذا التصور الجديد الذي يقول عن الانسان بأنه شخصية حرة مستقلة تمتلك القدرة على الخروج من حدودها الخاصة (الفيزيائية)،

للوصول إلى التكامل والعمومية من خلال جهده الشخصي، هذا التصور، يعتبر الاكتشاف الرئيس للانسانية، والذي سمّي / باكتشاف الانسان / . الاكتشاف الذي لم يقتصر على الطابع النظري فحسب، بل كان طابعا عمليا أيضا(٢)، عبر عنه الانسان بشكل انجازات ملموسة لعباقرة عصر النهضة.

إن فلاسفة عصر التنوير الذين استطاعوا باسم الدعوة إلى اعتبار الفرد المهتم بمنفعته الشخصية والمغموس بمصالحه الخاصة، يمكن أن يصبح في الوقت نفسه كائنا عالي التمدن وحاملا لأعلى قيم الحضارة الانسانية، ولكونهم قد اعتقدوا بأن قانون المنفعة الشخصية يمكن أن يجتمع بوفاق مع مبادئ الحرية والعدالة والمساواة بين الناس، ومع مبادئ النظام العادل للحياة الاجتماعية، كانوا في الحقيقة قد هيّؤوا تاريخيا طبقة جديدة باسم التنوير، راحت تعمل لوراثة تقاليد الحضارة الماضية. إن الفرد الذي تكلم عنه المتنورون والذين عملوا على رفعه إلى مستوى ذات النشاط التاريخي الحضاري، أصبح هو نفسه المثل النموذجي فيما بعد للطبقة البرجوازية. فعندما أدرك هذا الفرد نفسه -أي وعى ذاته- وراح يتحدث بصوته الخاص، لم يعد هناك مجال لكل الوهم المتولد من قبل التنوير حول الرسالة التاريخية الانسانية التي ستقوم على اكتشاف فرد التنوير هذا.

ان التركيز على الفردية وتنميتها، دفع إلى تشكل الفرد البرجوازي ومن ثم الطبقة البرجوازية والعلاقات الرأسمالية، هذه العلاقات التي استطاعت في وضعيتها المعاصرة أن تعمل جاهدة على تقويض أزمتها / الانسانية/ أي بطلان تلك القيم والمبادئ والمفاهيم التي طرحها فلاسفة عصر التنوير. فالرأسمالية المعاصرة لم تعد قادرة على أن تحافظ على الفرد المبدع في عملية الانتاج عن طريق وسائل التكنولوجيا وتنظيمها، ان كل الذي وصلت إليه من ثورتها التكنولوجية، هو احلال هذه الآلة بدلا عن الانسان، والعمل على تغريبه واستلابه وتشييئه. فمن خلال الآلة قامت بنسخ وتكرار ونقل المنتوجات الحضارية المعدّة للاستهلاك الجماهيري. أما

تطور الفرد الروحي وتشبعه الابداعي وادراكه لحياته وعلاقاته الخاصة ذات المعنى الانساني العام، فلم يعد لها أي وجود أو حيز في رؤيتها التطورية تلك. ان ما راحت تسعى إليه هو تجهيز مجموعة من القيم الروحية المحضّرة آليا، والتي تعمل على خدمة الفرد كوسيلة خارجية ومساعدة للتكيف مع الوضع المباشر. ان العلاقات الرأسمالية المعاصرة عملت على شل الروح الانسانية، أو كما يقول نيتشة: ان الانسان مات في هذه الحضارة.

بكلمات أخرى نقول: ان النظام الرأسمالي المعاصر لم يعد قادراً أن يتابع أهدافه الانسانية السامية التي طرحها في بدء قيام الثورة البرجوازية على ألسنة فلاسفة عصر التنوير، هذه الأهداف التي ركزت على اعتبار الانسان كائنا عاقلا ذا مسؤولية معنوية، بل على العكس من ذلك، لقد عملت على اضعافه وافقاده لوجهه العملي، واخضاعه للآلة ذات الانتاج الجماهيري ذي الطابع الاستهلاكي. ان هذا النظام راح يعمل بعمق على تغريب نفسه أيضا عن انسان عصره، أي لم يعد قادرا على اعادة هيكلة نفسه بما يخدم الانسان، وهنا تكمن المشكلة الأساسية للنظام الرأسمالي، وهو عجزه عن جعل الانسان محتوى واقعيا وانسانيا، وهدفا للعملية التاريخية الحضارية التي حدد معالمها فلاسفة عصر النهضة كما أسلفنا سابقا.

ان ماتم في هذا النظام من افراط في الانتاج دون حدود أو قيود أدّى إلى انتصار التطور المادي الكمي والفرداني للرفاه. لقد افترض هذا النظام أن جودة العيش الانساني تتحقق مع تراكم الانتاج المنسكب في دائرة المستهلك الفارغة، كما أن الوجاهة الاجتماعية ارتبطت هنا أكثر من أي وقت مضى، بالحيازة الشخصية للأشياء أو بانتهاج أنماط عيش ظاهرية معينة[٣]. ان النظام الرأسمالي المعاصر الذي قام على الفردانية في نزعته الانسانية، وعلى الربح واقتصاد السوق في نزعته الاقتصادية، خلق دون أن يدري بنية المجتمع الاستهلاكي الفردي، هذا المجتمع الذي حابى روح الاستهلاك الفردي على حساب الاهتمام بالتضامن والعدالة الاجتماعية.

البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الاستهلاكي:

إذا كان منطلق النمو المعاصر للرأسمالية، هو التركيز على انتاج الحاجات الفردية القادرة على تحقيق أكبر قدر من الربح للمنتج، دون النظر إلى الحاجات الأساسية للانسان الجمعي، مثل حماية الطبيعة، وصيانة المدن، وتأمين المواصلات والصحة والتعليم، والثقافة . . . الخ . فمن هذا المنطلق بالذات تأتي علاقة التناقض بين حركة الرأسمال الخاص وحاجات الانسان الأساسية، من أجل بقائه وتطوره.

ان هذا التناقض الذي يخلقه اقتصاد السوق بالضرورة يهدف إلى تأمين رغبات ثانوية معدّة للاستهلاك والربح السريعين. وهذه الرغبات التي تأخذ الطابع الفرداني عموما، غالبا ما تكون مسبقة الصنع وتافهة، في الوقت الذي توظف لها استراتيجيات هائلة ومتنوعة من الدعاية والاقناع لاقتنائها، ومن أجل ايصال المستهلك الذي يظن نفسه حراً، بينما هو في الواقع غير ذلك -إلى مرحلة الاستلاب والتمتع بسيادة وهمية من الصناعات والرغبات التي حددها له المنتج مسبقا[٤]- تؤكد جملة المتوجات المعروضة في الأسواق، مع مايرافقها من حملات دعائية (وغالبا ماتبثّ الدعاية لمتوج ما حتى قبل أن ينزل إلى الأسواق) أن ما ينتج بمعظمه تقريبا، كثيرا ما يحدده المنتج للمستهلك، فالطلب تحدده رغبة المنتج، وليس رغبة ومصالح المستهلكين المتبصرين، فالمنتجون في هذه الحالة يمتلكون وسائل الاقناع الخفية والظاهرة، هذه الوسائل التي سخّرت لها أرقى أنواع التكنولوجيا والبحوث العلمية والتي يأتي في مقدمتها / علم النفس/، مستخدمة في ذلك الصوت والصورة والأداة لجذب المستهلك وايقاعه في فخ المنتج، بل تحويل المستهلك نفسه إلى عبد مسلوب الارادة تجاه السلعة، أي تحويله إلى مستهلك حسب الطلب والقياس، مستعدا لشراء أي شيء وحتى أتفه السلع.

إذا، ان القيم المتبعة في الانتاج هنا، تعمل جاهدة على مطابقة القيم المهيّجة للانسان، أي القيم المحققة للّذة والشهوة التي تزيد دائماً من شعور

الانسان بعدم الاكتفاء، هذا الشعور الذي راح اقتصاد السوق في المرحلة الرأسمالية المعاصرة، يركز على تنميته -أي الشعور بعدم الاكتفاء- من خلال السلع المنتجة والمعدّة بشكل مسبق لمن يمتلك القدرة الشرائية. لذلك نستطيع القول هنا: / ان المجتمع الاستهلاكي يعبّر في حقيقة الأمر عن الأفراد القادرين على الدفع.

فعلى سبيل المثال: ان الانتاج الغذائي في البلدان الغنية مرتبط بالطلب المليء -أي القادر على التسديد- وليس الطلب المعدّ لحاجات الانسان الأساسية، إلا أن الأشد خطورة في هذه الوضعية، هو أن الدول النامية الآن في كل من أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، يعانون من الجوع وذلك ليس بسبب رجل آخر قادر على الدفع، بل بسبب حيواناتهم أيضا. فالاستهلاك الحيواني في البلدان الغنية، مؤمن قبل الاستهلاك البشري في هذه الدول النامية، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ان ما تأكله حيوانات الدول المتقدمة من الحبوب، يساوي ربع انتاج العالم أي ما يعادل استهلاك سكان كل من الصين والهند / مليار و٣٠٠/ مليون نسمة(٥). أما في فرنسا، فان استهلاك الحريرات اللازمة لـ/ ثمانية ملايين كلب وسبعة ملايين قط/ يوازي استهلاك سكان البرتغال. وما يلقيه الأمريكيون المترفون خلال عام في قماماتهم من فوائض، يكفي لاطعام مدة شهر مجمل بلدان افريقيا. ان طبيعة المجتمع الاستهلاكي في أوروبا، فرضت أن ينوجد للحيوانات ما ينوجد للانسان، بل أفضل من ذلك فلهم حلاقوهم، وخياطوهم، ومطاعمهم(٦)... الخ.

ان شعوب الدول النامية، والملايين من الفقراء في دول العالم المتقدم ولدوا في عالم مملوك لقلّة من ملوك المال، يتحكمون بكل شيء في هذا العالم، بل هم يعملون منذ قيام الثورة الصناعية على خلق العالم كما يرغبون، أي بما يتناسب وتحقيقهم للربح، لذلك أُصبح الانسان المملوك هنا والذي حلت بدلا عنه أعلى وسائل التكنولوجيا، مرفوضا ومحرما عليه العيش كانسان، بل يمكن القول: ان وجوده كذات غير قادرة على

الاستهلاك المسبق الصنع يشكل عبئا على مجتمع الرفاه والسعادة الذي حددته طبيعة المجتمع الاستهلاكي، مجتمع التنمية القادرة على الدفع والثمن.

فلابد اذا من استهلاك هذا الانسان نفسه ككتلة بشرية، وعليه أن يترك المجال للآخرين المترفين أن يتابعوا حياتهم برفاه، ولكي يتابع هؤلاء حياتهم عليهم أن يجسدوا آراء / مالتوس / اللاانسانية، هذه الآراء التي تقول على أن: «كل الأطفال الذين سيولودون بأكثر من حاجتنا، يجب أن يفنوا بالضرورة إلا إذا فسح لهم المجال بالموت وهم كبار». والتي تقول أيضا «فبدلا من أن نوصي بالنظافة للفقراء، فان علينا أن نشجع العادات المعاكسة... علينا أن نحشر مزيدا من السكان داخل المنازل... ونجعل الطريق أضيق ونهيّئ الجو لعودة الطاعون... علينا أن نمنع هؤلاء النفر الخيّر الذين يعتقدون بأنهم يقدمون خدمة للانسانية بتبنّي برامج تهدف إلى القضاء الكامل على الأمراض والأوبئة».

وما نراه الآن تحت راية النظام العالمي الجديد، وتحت الشعارات البراقة للمؤسسات المحركة من قبل مهندسي هذا النظام مثل شعارات / التنمية السكانية/ وغير ذلك، الا امتدادا بهذا الشكل أو ذاك لنظرية مالتوس، ولكن بلبوس انساني يخفي وراءه النوايا السيّئة الهادفة لتحقيق التوازن السكاني بين القلة المترفة القابلة للاستهلاك، وبين الكثرة الفقيرة التي تشكل خطرا على رفاه تلك القلة. فهذا / بول ايرش/ في كتابه / القنبلة السكانية/ يقول: «السرطان نمو خارج السيطرة للخلايا والانفجار السكاني هو تكاثر خارج عن سيطرة الناس، علينا أن ننقل جهدنا لاجتثاث السرطان... وهذه ستتطلب الكثير من القرارات الوحشية البعيدة عن الشفقة»(٧). وما الآراء والأفكار التي طرحت في مؤتمر القاهرة الأخير عن التنمية السكانية -والتي يأتي الاجهاض على رأسها- إلا دليلا عمليا لما نود تأكيده حول اعادة طرح مفاهيم النظرية المالتوسية ولكن بشكلها الجديد.

ان الصيغة العملية لنظرية مالتوس راحت تمارسها الدوائر الاحتكارية

بطرق ووسائل عديدة يأتي في مقدمتها خلق بؤر للتوتر، وتشجيع سباق التسلّح، وتصنيع أسلحة التدمير الشامل وغير ذلك.

فعلى سبيل المثال، لقد بلغت النفقات العسكرية لدول العالم بليون دولار عام ١٩٨٥[٨]، وأن مجموع ما أنفقه العالم على التسليح منذ بداية هذا القرن وحتى عام ١٩٧٩ / ٧٥٠٠/ مليار دولار، أي ما يعادل / ٢٥٠٠/ دولار لكل نسمة اليوم، أو ما يكسبه وسطيا عامل هندي طوال حياته[٩]. يضاف إلى ذلك أن صناعة التدمير هذه تتطلب استهلاك جهد أكثر من نصف مجموع رجال العلم في العالم، بينما استهلكت ميزانية البحث في مجال التطور العسكري، ما يعادل أربعة أضعاف ميزانية البحث الطبي تقريبا في العالم[١٠]، أو مبلغ ثلاثة مليارات دولار لتزويد مليار نسمة بمياه الشرب النقية[١١]. هذا إذا ما أردنا أن نضيف تلك الممارسات العدوانية التي تمارسها معظم المؤسسات المالية والاحتكارية تجاه الدول النامية والتي تأتي في مقدمتها / النوايا الحسنة/ لصندوق النقد الدولي، أو صندوق البنك الدولي... الخ. ففي عام ١٩٨٢ قلصت أكبر المصارف الدولية الاحتكارية تقديم القروض للبلدان النامية، كما قلصت الشركات الفوق -قومية الى حد كبير التوظيفات الأساسية المباشرة في بلدان آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية من / ١٤,٢/ مليار دولار إلى / ١٠,٧/ مليار دولار عام ١٩٨٦م كما هبطت أسعار النفط الخام الى ثلاث مرات بسبب اشباع السوق بصورة مصطنعة من قبل دوائر الرأسمال المالي العالمي، وفي العام نفسه تجاوزت خسائر البلدان العربية المنتجة للنفط / ١٠٠/ مليار دولار[١٢].

تذكر آخر الاحصائيات المتعلقة بوضع البطالة في أوروبا بالذات نتيجة لطبيعة وآلية وحركة الرأسمال المالي عالميا، والمتجهة عموما داخل اطار المجتمع الاستهلاكي، بأن هناك بطالة تقدر بـ/ ١٧/ مليون عاطل عن العمل في القارة الأوربية، أي بنسبة ١١٪ من مجموع السكان العاملين، وأن هناك / ٥٥/ مليون نسمة من أصل / ٣٤٥/ مليون أوروبي يعيشون تحت مستوى

الفقر، وأن العمل الجزئي والبطالة المقنّعة يتزايدان باستمرار وهناك ما يقارب من ٧٠٪ من الأعمال في السوق الأوروبية المشتركة، هي أعمال لبعض الوقت. هذا وتذكر المصادر أن قوة العمل مرغمة على العيش في حياة غير آمنة أو مستقرّة. أما في وطننا العربي، فقد أكد تقرير للمجلس الاقتصادي والاجتماعي بجامعة الدول العربية، أن عدد العاطلين عن العمل في الوطن العربي بلغ /٤٢/ مليون عاطلاً حتى نهاية عام ١٩٩٣(١٣).

تأثير المجتمع الاستهلاكي على البنية النفسية للفرد والمجتمع:

ان ما توصلت إليه العلاقات الرأسمالية المعاصرة، من تدمير للبنية الاقتصادية والاجتماعية تحت شعار /المجتمع الاستهلاكي/ استطاعت أن تمد جذور التدمير هذه إلى نسيج النفسية الانسانية، وهذا أمر طبيعي، إذ أن من أبرز سمات هذا النظام في صيغته الاحتكارية، هو تذويب حرية الفرد وتشييئه. فالانسان هنا لم يعد المقياس الذي تقاس إليه كل الأشياء، بل على العكس تماما، لقد أصبح يقاس هو نفسه من خلال تبعيته للآلة البيروقراطية في المجتمع البرجوازي المعاصر، فأمام هذه الآلة لم يصمد الحصن الأخير للشخصية ذات التفكير /الحر/ في مجال الابداع الروحي الذي يشمل العلم والفلسفة والفن... الخ فبعد سيطرة العلاقات الاحتكارية على كامل الوجود الاجتماعي للناس، راحت بدورها تسعى إلى اخضاع ارادة وادراك الانسان كليّة، وجعله أداة طيّعة بيدها. فقد عملت قبل كل شيء على تغيير اهتماماته، من حيّز الابداع، إلى حيّز الاستهلاك، وذلك من خلال التضييق الأقصى لامكاناته في مجال النشاط العلمي، إلى التضخيم الأقصى المصطنع لغرائزه الاستهلاكية، التي تأخذ طابع الحاجة إلى أشياء أصبحت رموزاً للثراء والسمعة الاجتماعية.

بكلمات أخرى نقول: إن العلاقات الرأسمالية الاحتكارية راحت تؤكد وتروّج لروح الانجازات الفردية، لذلك، ومن المؤكد حتما، أن التنمية القائمة في اطار هذا النموذج من العلاقات الاحتكارية، ستقوم على تقويض

كل القيم الانسانية العملية السابقة. أما أول تقويض تحقق في بنية المجتمع، فهو اضمحلال النظام العائلي الواسع، فالأسرة تقلّصت إلى جمع ضئيل من الكائنات الانسانية تلتف حول شخص هو رب الأسرة، كما أن مجتمع العمل أصبح مركز التقاء استلاب ومنافسات لاحدود لها. فالقوي يأكل الضعيف، والفلاح انتزع من أرضه ليدخل المصنع تحت ضغط الكدح القاسي المباشر، والحانوت انتزع من قبل / السوبرماركت/ ، والصناعة الصغيرة صفعتها ريح التروست والكارتل والكونسيرسيوم، مجتمع الحرية والعدالة والمساواة الذي حددت ملامحه فلسفة عصر التنوير تحت شعار / العقد الاجتماعي/ ، تحول إلى مجتمع العبودية الرأسمالية، والظلم، والفقر، والمتوحشين، والجلفين الخائفين والمقتلعين.

ان هذا الافساد رافقه أيضا افساد للذهنية التقليدية في بنية المجتمع. فـالذهنيـة التـقليـدية تلك، المتـمثلة بالتـعـاون، الحب، والألفـة، والصداقة . . . الخ، أفسدها المجتمع الاستهلاكي ليخلق بدلا منها قيما ذهنية جديدة، تعبّر أدق تعبير عن مجتمع مستلب، مخرّب، مدمّر من الداخل، خارج عن القانون، أو ما يمكن تسميته / المجتمع المنعزل/ (١٤). الموجّه من غيره والمشكّل لمجموعة لا عضوية من الأفراد فاقدة القيمة، والذي تبرز فيه تلك الشخصية المستلبة المشيأة التي وصفها / بيير باسكالون/ بأنها (نقيّة كيميائيا، ذرّة موحدة النوعية، منمذجة بلا لون، أو نتوء، فارغة، مغلقة على ذاتها، منفصلة عن الآخرين، فاقدة لروحها وماهيّتها، توجهها شعارات رخيصة، انها لا تفكر قط من نفسها تقريبا، فالجهاز الاذاعي والصحافة الرخيصة والدعاية هي التي تشكل ادراكها، والتلفاز هو الذي يشكل تاريخها(١٥).

ان انسان مجتمع (الاستهلاك) والحضارة الاستهلاكية، يبقى في المحصلة انسانا مخدوعا يعاني من الوحدة والسأم ويكابد كافة أنواع اللاشبع

والحرمان، انه حبيس وحدته، يعيش مجازفة مأساته الخاصة بجانب كائنات أخرى، لا يسعه معرفتها في زخم المدينة الكبيرة الضائعة من حوله، هذا وكثيرا ماتدفعه الوحدة والفراغ والسأم والغربة إلى الادمان والضياع أو إلى الانتحار.

تأثير المجتمع الاستهلاكي على البيئة الطبيعية:

ان طبيعة المجتمع الاستهلاكي القائم على تأمين أكبر قدر ممكن من الحاجات الاستهلاكية المنتزعة من عضويتها الاجتماعية، رافقته بالضرورة مضادات استهلاك على مستويات متعددة الأشكال والصعد، وخاصة الطبيعية منها. فلكون النمو الانتاجي الكبير، المتعدد الأشكال والاتجاهات، والملتهم بشكل نهم قسما كبيرا من موارد الطبيعة، معادن، أخشاب، مياه، أكسجين، . . . الخ، لذلك فان كل توسع في الانتاج سيؤدي بالضرورة إلى توسع في استثمار الموارد الطبيعية، ومن ثم تعرضها للنفاد، وفي المحصلة تحقيق حالة من الخلل وعدم التوازن البيئي الذي يأتي التلوث في مقدمتها.

والتلوث كمفهوم: هو افساد غير مرغوب للصفات الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية للهواء والتربة والمياه، والذي من شأنه أن يهدد فعليا حياة الانسان والأجناس الأخرى من الموجودات(١٦). أما التلوث الجوي، فانه يأتي في مقدمة الخطر الأعظم على البيئة المحيطة بالانسان، لما يرافقه من أمراض واصابات.

ان تلوث الهواء يكلف الآن الولايات المتحدة أكثر من / ٤/ مليار دولار سنويا، وهو مبلغ يتضمن كلفة تنظيف الواجهات المسوّدة بالدخان والأضرار اللاحقة بالضواحي والسطوح المعدنية بفعل الهواء الملوث، وتذكر أيضا بعض المصادر حول النفقات التي تصرف في هذا الاتجاه: ان النفقات الضرورية لاعادة تصفية الهواء، مع أخذ النمو الصناعي بعين الاعتبار، قد بلغ في أمريكا نفسها خلال الفترة الممتدة حتى العام / ٢٠٠٠/

حوالي / ١٠٠/ مليار دولار. أما تنقية هواء لندن فتقدر كلفتها بـ/ ٥٠/ مليون جنيه سنويا، تضاف إلى هذا المبلغ النفقات التي تصرف لشراء (جبرى) لأجهزة تحدّ من بث مواد ملوثة، أو لمعالجة الاصابات، وتوسيع خدمات ودراسات التحليل الجوي[١٧] . . . الخ. أما تلوث المياه: فان كلفة تطهير جميع الأنهار الفرنسية من التلوث على سبيل المثال، قد قدرت بـ/ ١٠/ مليار فرنك فرنسي بينما كلفة محطات التطهير اللازمة حسب الخطة الخمسية الموضوعة في فرنسا فقد قدرت بـ/ مليارين وستماية مليون/ فرنك فرنسي، يضاف إلى ذلك نفقات الصرف الصحي. أما في أمريكا فقد قدرت الكلفة اللازمة للعملية نفسها بـ/ ١٠/ مليار دولار حتى العام / ٢٠٠٠/ [١٨].

أما ازدحام الطرقات الذي فرضته الزيادة المفرطة في وسائل النقل، فقد فرض نفقات باهظة لكل دول العالم تقريبا. وهذه النفقات تأتي دائما في زيادة قوات الشرطة، وشارات المرور، وخدمة الاستشفاء بسبب الحوادث الناجمة عن السير . . . الخ. هذا اذا ما أردنا أن نغفل التأثيرات الجانبية على حياة الانسان وصحته، مثل اضطرابات السمع، والتهتك النفساني واختلال الجهاز العصبي، والاضطرابات النفسية. . . . الخ.

خلال العقود الأخيرة من قرننا العشرين، راحت الاحتكارات الكبيرة تمارس على نطاق واسع ما يسمى بـ/ الاستعمار الايقولوجي/ عن طريق استثمار شركاتها المتعددة الجنسيات للعديد من دول العالم النامي. فتذكر بعض المصادر بأن المساحة المغطاة بالغابات نتيجة للاستغلال اللاانساني لها، أخذت تتقلص سنويا بمقدار / ١٨-٢٠/ مليون هكتار، وأن القسم الأعظم من هذه الخسارة يعود إلى حصة الغابات الاستوائية الرطبة في هذه القارات الثلاث، كما تذكر المصادر بأن / ٤٠٪/ من الغابات الموجودة في بداية الثمانينات ستزول بحلول العام / ٢٠٠٠/ [١٩].

ومن الآثار البيئية القاسية والخطرة على شعوب هذه القارات الثلاث التي ولدتها الشركات الاحتكارية أيضا، نشوء عمليات خطرة نوعيا على / البيوسفيرا/ ، التي أخذت تهدد الحياة على الكرة الأرضية قاطبة من حيث تجلياتها السلبية. هذا إذا ما أغفلنا الكثير من الممارسات اللاانسانية التي تمارسها الشركات الفوق -قومية، ضد شعوب البلدان النامية مثل تصدير الصناعات الرثة اليها، وجعل أراضيها مقابر لبقايا النفايات النووية وغيرها.

تشير بعض المصادر إلى أن هناك مناطق ومقاطعات في البرازيل أصبح العيش فيها خطرا مثل مقاطعة / كوتابيس/ التي تسمى / منطقة الموت/ حيث لم يعد وجود للحياة في أنهارها الأربعة، كما أن الأعشاب والأشجار لم تعد تنمو، بينما السكان تفشت بينهم أمراض نفسية لم تكن معروفة من قبل، ويولد الكثير من الأطفال ومعهم أمراض وعاهات جسدية بسبب منتجات البتروكيمياء والزجاج... الخ. إذ يجرى سنويا بث / ٢٧٥/ طنا من الغازات السامة[٢٠].

ان من يطلع الآن على اللوحة الجغرافية لدول القارات الثلاث النامية ليجد تلك الصورة المحزنة لما حل بهذه اللوحة الجميلة سابقا، حيث ساد تفتت التربة، وانتشار المستنقعات والتصحر، وخراب للأراضي الزراعية، وزيادة في ملوحة التربة، وما يرافق ذلك بالمقابل من تدمير للبيئة الاجتماعية من جوع، وفقر، وأمراض، وأمية، وجهل... الخ، كل ذلك يعود كما قلنا إلى التطبيق العملي لتلك الصرخة التي أعلنها / ساي/ : أنتجوا / دون حدود فكان من وراء انتاجهم اللامحدود بزوغ وتبلور المجتمع الاستهلاكي فيما بعد بكل أبعاده وتجلياته.

مهام ووظائف أيديولوجيا الاستهلاك:

لكي يحقق ملوك المال الأهداف النهائية لمشروع مجتمعهم الاستهلاكي كان لابد لهم من تسخير كل وسائل الفكر المتاحة أيضا، أي

لابد لهم من أيديولوجيا تعمل على اعادة هيكلة كل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية بما يتناسب وروحية هذا المجتمع. لذلك راح مفكرو ومنظرو المجتمع الاستهلاكي، يضعون كل امكاناتهم من أجل تطبيع الفرد على روح المجتمع الاستهلاكي واظهار الاستهلاك بأنه المحرك الأساسي للاقتصاد. هذا وقد راحت آراؤهم تتسلل إلى مجتمعات دول العالم النامي عموما، لتعمل على اقناع أصحاب القرار فيها أن يحذوا الحذو الأوربي في تنمية المجتمع الاستهلاكي عندهم، إذا أرادوا أن يحققوا التطور ومجاراة الأمم المتقدمة.

أما أبرز الوسائل المحققة لهذا المجتمع بالنسبة إلى دول العالم النامي، فتقوم على الاستيراد، أي، على هذه الشعوب أن توسع أسواقها الداخلية وتفتحها أمام منتجات وأموال الرأسمال الاحتكاري، موهمين الانسان هنا، بأن حاجاته الاستهلاكية ومطالبه الجسمانية هي التي تدفع المنتجين إلى التصنيع وليس الربح.

في نهاية بحثنا نقول: يجب على النمو أن يحقق الهدف الانساني الأرقى، هذا الهدف الذي يضع في اعتباره صيرورة الانسان وحاجاته الأساسية التي تؤكد انسانيته، متجاوزا كل المفاهيم الرأسمالية المعاصرة في النمو، متجاوزا كل قيم الاستهلاك الهادف إلى الربح فقط، هذا الاستهلاك المفصول عن عضويته الاجتماعية وصلاته بالابداع الانساني.

يجب على النمو المعقلن، أن ينظر إلى الانسان، كغاية لهذه الحياة ومنطلقا لها، وما الاستهلاك بالنسبة له إلا حاجة لصيرورته الانسانية كما قلنا من قبل، لا اعتبار الانسان نفسه حاجة لصيرورة الاستهلاك.

ان أهداف النمو المعقلن هذه تتطلب الآن جهودا متعددة الاتجاهات والأطراف، وقضية المجتمع الاستهلاكي لم تعد قضية خاصة بالدول الرأسمالية فحسب، بل دخلت الآن مجال العولمة، بسبب الدور المدمر الذي

تنتهجه الشركات الاحتكارية عبر العالم. ومشكلة التصدي لنهج هذه الشركات الساعية إلى نشر النمو الاستهلاكي، لم تعد مرتبطة بالحكومات وحدها بل هي مرتبطة الآن وبشكل أكثر من السابق وخاصة بعد انهيار منظومة الدول الاشتراكية وسيطرة العلاقات الاحتكارية العالمية، بكل القوى الوطنية والتقدمية ممثلة بأحزابها ومنظماتها، وعبر كل الوسائل المادية والفكرية المتاحة لها.

ان مشكلة التصدي لنمط المجتمع الاستهلاكي هي تصدٍّ عملي للقوى الامبريالية المعاصرة، وهي بالضرورة مهمة انسانية تهدف الى حماية الانسان والعمل على مساعدته للخروج من شباك القهر والظلم والاستلاب، وادخاله ثانية عالم الانسانية المبدعة، عالم الحرية والعدالة والمساواة.

الهوامش:

١- فاديم ميجويف - الحضارة والتاريخ - دار التقدم/ موسكو ١٩٨٠. ص-١١٢
٢- المصدر ذاته: ص-٣٥.
٣- بيير باسكالون -منشورات وزارة الثقافة- سورية ١٩٨٤. ص-١٥.
٤- المصدر السابق: ص-٢١٨.
٥- محمد بد جاوي -منشورات وزارة الثقافة- سورية ١٩٨٤. ص-٣٥.
٦- المصدر السابق: ص-٣٦.
٧- توخوفيتش -جرائم تحت ستار البزنس- دار التقدم / موسكو ١٩٨٩. ص-٥٣.
٨- نظرات في هذا الزمان -مصدر سابق. ص-٦٢.
٩- من أجل نظام اقتصادي دولي جديد. ص-٦٢.
١٠- جرائم تحت ستار البزنس. ص-٥٣.
١١- المصدر السابق: ص-٧، ص-٨.
١٢- أحد أعداد مجلة العامل الكويتية لعام ١٩٩٤ ص -٤٢.

١٣-نظرات في هذا الزمان . مصدر سابق . ص-٢٣٠ .
١٤- المصدر السابق : ص-٢٣٠ .
١٥- المصدر السابق : ص-٢٣١ .
١٦- المصدر السابق : ص-٢٣٢ .
١٧- المصدر السابق : ص-٢٣٤ .
١٨- جرائم تحت ستار البزنس . ص-١٣٧ .
١٩- المصدر السابق : ص-١٤٠ .

* * *

الحلم: من الماضي إلى الحاضر بين أسطورة جلجامش إلى الأحلام الشفافة

د. سامر جميل رضوان

مدخل

لا يختلف اثنان من البشر على حقيقة الحلم، وعلى الرغم من ذلك تختلف إمكانية التعامل مع هذه الحقيقة باختلاف الأفراد.

ويلاحظ أنه حتى الآن ما يزال التعامل مع موضوع الأحلام في كثير من وجوهه يشير إلى نوع من الفجاجة في فهمها وتأويلها.

د. سامر جميل رضوان: باحث من سورية، مدرس الصحة النفسية في جامعة دمشق، كلية التربية، عضو جمعية الصحة النفسية العربية.

ويمكننا هنا الإشارة إلى نوعين متطرفين إلى حد ما في التعامل مع موضوع الأحلام.

الناحية الأولى هي التأويل الفج للأحلام. فعدد المنشورات الصادرة والتي تطلق على نفسها صفة «العلمية» قد أصبح من الصعب حصره. وتشترك غالبية هذه المنشورات في محاولاتها قصر تفسير الأحلام على المستوى الجنسي فقط.

ويرى توغل أن كتاب «تفسير الأحلام الجنسية» للينيرت فابيان الصادر في عام ١٩٧٢ في ميونخ يعتبر مثالاً على مثل هذه الكتب التي تتعامل بصورة فجة مع الأحلام. ففي هذا الكتاب يفسر الحلم «بأظافر الأصابع ذات الإطار الأسود» بأنه إشارة إلى كوابح في المجال الجنسي، وإن إعادة قذف سمكة في الماء بعد اصطيادها- لأنها ربما كانت صغيرة - «تشير إلى معايشات جنسية غير مشبعة»... الخ. غير أن مثل تلك التفسيرات يمكن العثور عليها في المجلات المتخصصة أيضاً.

وإذا كان قصر تفسير الأحلام على أساس من خلفيتها الجنسية يعتبر مثالاً للتعامل المتطرف مع الأحلام، فإنه يشكل في الوقت نفسه أحد الأحكام المسبقة الخاطئة الواسعة الانتشار عن سيجموند فرويد بأنه يفسر الأحلام على أساس من خلفيتها الجنسية فقط.

فقد كتب في عام ١٩٣٢ حول نظريته في الحلم «بعض الصيغ أصبحت شائعة بشكل عام، ومن ضمنها تلك التي لم نناد بها قبلاً على الإطلاق مثل جملة كل الأحلام هي ذات طبيعة جنسية...» (فرويد طبعة دراسات الجزء الثاني صفحة ٤٥٢) (وعن توغل، ١٩٨٤، الترجمة).

والناحية المتطرفة الثانية في التعامل مع الأحلام تتمثل في نفي ظاهرة الحلم كموضوع للبحث العلمي. فعلى الرغم من أن المشكلات غير المحلولة أكثر من المشكلات المحلولة في هذا المجال، إلا أن الحلم مايزال قليل الاعتبار كموضوع للبحث العلمي.

فعدد المجلات الجدية التي تعالج هذه الظاهرة هي خمس مجلات عالمية تصدر بشكل أسبوعي في المتوسط. وهذا العدد لايشير إلى نوعية الأعمال التي تتضمنها هذه المجلات ولكنه يشير إلى الكثافة التي يتم التعامل بها مع الحلم.

في عام ١٩٥٣ صدر كتاب «علم الأحلام» لفولف فون زيبتال، الذي حاول فيه معالجة مراجع الأحلام في العصور القديمة. وقد تضمن فهرس كتابه فترة زمنية بلغت ٣٠٠٠ سنة، واحتوى الكتاب على ١٣٠٩ عنوان. ومنذ ظهور هذا الكتاب ظهر حوالي (٥٠٠٠) منشور في بحث الأحلام، هذا عدا عن الأبحاث الفيزيولوجية.

وهذا يشير إلى الأهمية العلمية لنتائج بحوث الأحلام، حتى إنه يتم في روسيا استخدام الأحلام في اختيار رواد الفضاء.

ومع ذلك فالكثير من وجوه الحلم ماتزال دون بحث.

ويشكل ما تم انجازه في هذا المجال حتى الآن محور موضوعنا، علماً أن الإحاطة الشاملة تبقى هنا مطلباً منشوداً، قد لايمكن تحقيقها ضمن حدود هذا الموضوع. والقارىء المهتم يمكنه الرجوع إلى المراجع المذكورة في نهاية العرض عله يجد بعض الأجوبة حول تساؤلات قد يطرحها.

فرضيات حول الأحلام منذ العصور القديمة حتى القرن التاسع عشر

لم ينظر الناس للأحلام في أي عصر من العصور نظرة عديمة الأهمية على الاطلاق، إلا أن الآراء حول طبيعة ومصدر الحلم هي التي كانت مختلفة وبالتالي أيضاً حول أهميتها في مختلف العصور.

وتعتبر الشواهد القادمة من سومر من أقدم الشواهد التي وصلتنا عن الأحلام:

«استراح انكيدو، نهض، روى أحلامه وتحدث إلى جلجامش قائلاً..»

وهذا أحد أجمل مقاطع ملحمة جلجامش التي تتحدث عن مآثر جلجامش ملك مدينة أورك، أما الملحمة ذاتها فتعد من أقدم الروايات المعروفة التي تتحدث عن شخصية تاريخية (عاش جلجامش ٢٧٠٠ ق.م.)، وهي في الوقت نفسه من أقدم الروايات المعروفة عن الأحلام. فثلث اللوحات السبع الأولى من أصل اثنتي عشرة لوحة تتحدث عن الأحلام وتفسيرها. وقد كان للأحلام المذكورة في الملحمة وظيفة ابلاغ نوايا الآلهة للناس كي يتصرفوا حسب تلك النوايا. فاللوحة الخامسة تذكر على سبيل المثال كيف كان انكيدو وجلجامش في طريقهما للقضاء على «شامبابا» (مرعب المدينة) وقد ابتهلا لإله الشمس أن يعطيهما حلماً من أجل معرفة فيما إذا كانت نيتهم ستنتهي بالنصر «حفرا حفرة أمام إله الشمس، ورفعا أيديهما للشمس... صعد جلجامش وداس على قمة التراب الذي حفروه، ورمى بذرة في الحفرة وقال: أيها الجبل أحضر حلماً، أيتها الشمس دعي جلجامش يرى أحلاماً.». وفي الليلة التالية حلم جلجامش حلماً فسره انكيدو قائلاً: «جلجامش حلمك طيب، تفسيره مسر سوف يكون الصراع قاسياً، إلاّ أننا سوف نقضي على الوحش.»

ولا يشكل هذا المثال نموذجاً لسومر وحدها وإنما أيضاً لبابل ولآشور ولمصر.

فأصل الحلم كان الهياً ووظيفته الأساسية وظيفة تنبؤية. وهذا الاعتقاد كان مترسخاً في تفكير الشرق القديم، لدرجة أنه لايترك مجالاً للقيام بتفسيرات علمية اطلاقاً.

وآخر هذه المواقف من الأحلام نجد تعبيرها في حقيقة أن اكسيركس XEREX قد ترك للأحلام تحديد مواصلة حرب الفتوحات التي كان قد بدأها والده داريوس ضد بلاد الاغريق.

أما في بلاد الاغريق فقد قام اكسينوفانيس XENOPHANES (٥٨٠- ٤٨٨ ق.م) بثورة ضد الآراء الدينية الغامضة. وكان نقده موجهاً

ضد هومر HOMER بشكل خاص وهيسيود HESIOD الذين كانا مايزالان يعتبران أن الأحلام «رسل الآلهة» و «أطفال الليل القاطنة في العالم السفلي». وقد أخذ الشك بالمصدر الالهي للأحلام وقدرتها على التنبؤ يزداد إلى أن تم رفضها مبدئياًمن قبل انتيفون ANTIPHON (٤٨٠- ٤١١ ق.م). وقد تركز الاهتمام بالحلم على الفرضيات المتعلقة بمنشأه الطبيعي، باستثناء العلاج بالنوم في معابد الاسكليبيوس Asklepios فقد عرف هيراقليط (٥٥٠- ٤٨٠ ق.م) Heraklit أهمية الذاكرة الفردية للحلم، وديموقريط (٤٦٠- ٣٧٠ ق.م) Demokrit علاقة الأحلام بالادراك واسترجاعها، بينما سبق افلاطون (٤٢٧- ٣٤٧ ق.م) Plato أفكار أوغسطينوس ونيتشة وفرويد عندما ذكر أن الأحلام تظهر الدوافع المكبوتة في حالة اليقظة.

أمّا أشمل نظرية عن الأحلام والتي لاتضاهى من نواح عديدة حتى اليوم فهي تلك التي نشأت عن أرسطو (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م) Aristotales ويرى أن الحلم هو عبارة عن حياة الروح أثناء النوم، وبهذا يعلن الحلم كموضوع لعلم النفس. وحول الملاحظة المتكررة إن الحالم يشعر بمرضه بدقة أكثر من اليقظ يقدم أرسطو تفسيراً يصعب برهانه، إلا أنه لم يحل محله تفسيراً أكثر اقناعاً: إنه يرى أن المثيرات الضعيفة المنطلقة من عضو ضعيف تظهر في الحلم كاملة لأنها لاتستطيع أن تلفت الانتباه إليها في حالة اليقظة بسبب إنطباعات النهار القوية. (أرسطو كان أول من طرح السؤال فيما إذا كان النائمون دائماً يحلمون، ولكن لايتذكرون دائماً أحلامهم، وإذا كان الجواب بالايجاب فلماذا؟ وهو كان أول من كتب ملاحظات حول الحركات السريعة للعين أثناء النوم، فقد لاحظ أن كلاب الصيد النائمة لها حركات عيون سريعة، وبناء عليه فقد افترض أن حيوانات الأجناس العليا تحلم. حركات العين السريعة هذه أصبحت اليوم معروفة تحت اسم Rapid Eye Movement (RME) وتشكل اليوم الأساس في الدراسة الفيزيولوجية للنوم. وفي نهاية الملاحظات حول العصور القديمة لابد من الإشارة إلى رومانيين اثنين على سبيل الاطلاع:

شيشرون Ciceron (١٠٦ - ٤٣ ق.م) الذي كان ينظر للأحلام نظرة شك: فالأحرى بالآلهة الاتصال «بصاح وحاد السمع» من الاتصال «برجل يشخر».

وأوغسطس (٦٣ - ١٢ ق.م) الذي أخذ الأحلام على محمل الجد لدرجة أنه أصدر قانوناً أن كل من يحلم حلماً متعلقاً بالدولة عليه أن يروي ذلك الحلم في الساحة العامة على مسمع من الناس.

ورغم بعض الاستثناءات فقد تميزت العصور القديمة بالمحاولات العلمية لتفسير الأحلام وبرأينا أن الاهتمام الأكثر عمقاً بالأحلام مقارنة بالشرق القديم هو نتيجة لمستوى متطوّر عال لفلسفة احتلت فيها مشكلة الروح والجسد مكاناً واسعاً، إضافة إلى اكتشاف سقراط للقضية الكلية، الذي كان شرطاً ضرورياً من أجل معالجة نظرية الأحلام.

أما في العصور الوسطى فقد سادت التفسيرات الرمزية للأحلام. فقد نشأت كتب موضوعة على طريقة القاموس حول الأحلام وغلب عليها الشكل الترفيهي، فقد ورد فيها مثلاً أنه إذا ما حلم شخص ما بزنجي فسوف يحصل في اليوم التالي على فحم.

أمّا في مرحلة ما بعد الكنيسة في العصور الوسطى فقد غلب على المذهب العقلي لعصر النهضة وعصر التنوير الاتجاه المنهجي Methodic وليس الموضوعي Objective وبهذا فليس من المفاجىء ألاّ يحتل الاهتمام بالأحلام إلا مركزاً ثانوياً. ورغم ذلك فلا بد من الإشارة إلى بعض الأسماء: فقد اهتم التيروس ماغنوس (١٢٠٠ - ١٢٦٠) بالأحلام التخاطرية وبحث العالم العربي الصفدي* الذي عاش في القرن الرابع عشر الفرق بين أحلام العميان منذ الولادة والعميان بعد الولادة، وحاول ارنولد فون فيلانوفار في القرن السادس عشر استخدام الأحلام لأغراض تشخيصية. أما جورج بيركلي (١٦٨٥ - ١٧٣٥) فقد اكتشف الفرق بين

---

* هو صلاح الدين بن ايبك الصفدي.

علاقات الزمن في الحلم واليقظة، وإيمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي نظر للأحلام على أنها وسيلة سمو.

أما في القرن التاسع عشر فقد اختفى الحلم تقريباً من وعي المجتمع - عدا عن بعض الكتاب الرومنطيقيين - وكان الطب من أقل المهتمين بالأحلام. وكما عبر فرويد عن ذلك فإن الطب في ذلك الوقت اعتبر الأحلام نوعاً من الاختلاجات لحياة الروح النائمة.

ويمكن تفسير هذا الموقف من الأحلام من خلال برنامج الطب في القرن التاسع عشر: فقد قام الطب في القرن التاسع عشر على أساس الفيزياء والكيمياء فقط. سيجموند فرويد نفسه انتمى إلى هذا الجيل، وكان ايرنست بروكة معلمه، ولكن مايشير إلى استقلالية فرويد الذاتية وعدم انحيازه أنه قد بدأ يهتم بأحلام مرضاه ضمن هذا الموقف العقلي.

نظرية سيجموند فرويد في الأحلام

في عام ١٨٩٤ أعلن فرويد لزميله جوزيف بروير أنه قد بدأ بفهم ترجمة الأحلام. وفي عام ١٨٩٥ حلل أول حلم ذاتي له وعرف هذا الحلم في كتاب «تفسير الأحلام» تحت عنوان «حلم حقنة ايرما» وبذلك يكون فرويد قد وضع نموذجاً لتحليل الأحلام. وبهذا يكون الحلم قد عاد بعد ٢٢٢٠ سنة ليصبح جزءاً من العلاج، لكن ضمن شروط مختلفة كلياً: فبينما كان الحلم عند كهنة الاسكليبيسيوس الغلاف الذي يغلفون به ما يرونه مفيداً منطقياً بالنسبة لمرضاهم فإن الحلم عند فرويد هو أداة تشخيص وعلاج أساسية. وكان تفسير الحلم عنده «حجر الأساس للعمل التحليلي النفسي».

ويعتبر تفسير الأحلام «أهم مساهمة للتحليل النفسي في علم النفس». وقد قدم فرويد كتابه بالجمل التالية: «سأقيم البرهان في الصفحات المقبلة على أن ثمت منهجاً سيكولوجياً يمكن به تفسير الأحلام وأننا إذا اصطنعنا بهذا المنهج تكشف كل حلم فإذا هو بناء نفسي ذو معنى يمكن الربط بينه وبين مشاغل اليقظة في موضع معلوم. وأحاول بعد أن أجلو العمليات التي يحدث عنها غرابة الحلم وخفاؤه وأن أخلص من هذه بنتيجة في طبيعة

القوى النفسية التي يتولد الحلم من ائتلاف فعلها وتضاده» (فرويد تفسير الأحلام الترجمة العربية ص٤٣).

- أما نتيجة البرهان الذي أخبر عنه فرويد فقد لخصه بعد أربع عشرة سنة كالتالي: «لكل حلم معنى، أما غرابته فهي ناشئة عن التشوه القائم على سيماء مغزاه........ الحلم كما نتذكره بعد اليقظة يسمى «محتوى الحلم الظاهر».

وبواسطة القيام بتفسير محتوى الحلم الظاهر يصل المرء إلى أفكار الحلم الكامنة التي تختفي وراء المحتوى الظاهر الذي ينوب عنها....، والعملية التي تحول أفكار الحلم الكامنة إلى محتوى الحلم الظاهر نسميها عمل الحلم، وهو المسؤول عن التشويه الذي بنتيجته لانعود نتعرّف على أفكار الحلم في محتوى الحلم؛

وعمل الحلم يستحق اهتمامنا من ناحيتين رئيسيتين: أولاً لأنه يعطي عمليات جديدة مثل التكثيف (للتصورات) أو الإزاحة (التوكيدالنفسي من تصور إلى آخر). وهذه لانجدها في حياة اليقظة إطلاقاً، أو نجدها فقط كأساس لما يسمى بأخطاء التفكير. وثانياً أنه يسمح لنا بالكشف عن تركيبة القوى في الحياة النفسية، التي كان تأثيرهاخافياً على إدراكنا الواعي. نحن نعلم أنه توجد في داخلنا رقابة تقرر فيما إذا كان يجوز لتصور ما الوصول إلى الشعور، وتستبعد بشدة- بقدر ما تسمح به سلطتها- ما يمكن له أن يؤدي إلى إيقاظ عدم اللذة.

إن مهمة عمل الحلم المحافظة على النوم فحسب «الحلم هو حارس النوم»، وأفكار الحلم نفسها يمكن أن تكون واقعة في خدمة الوظائف النفسية المختلفة. عمل الحلم يقوم بمهمته بأن يقوم بتصوير رغبة ناشئة عن أفكار الحلم على أنها قد حققت وذلك بطرق هلوسية» فإذا دققنا بكل آراء فرويد حول الحلم حتى نهاية عام ١٩١٩ (في كتابه «ما فوق مبدأ اللذة» الصادر عام ١٩٢٠ فإننا نجد أن فرويد قد عدل نوعاً ما في نظريته حول الحلم ويمكن لرأيه أن يتضح بالطريقة التالية:

أولا لم يهتم فرويد بالحلم كما نحلمه، أي لم يهتم «بالحلم الحقيقي» وإنما اهتم كما نتذكره بعد اليقظة. والكثير من الانتقادات لنظريته في الحلم قامت على انكار هذه الحقيقة. فغالباً ماطرح السؤال فيما إذا كان التذكر متطابقاً مع الحلم الذي حلم فعلاً. وكما رأينا فإن فرويد تخلص من هذه المشكلة وذلك بعدم اهتمامه بالحلم الحقيقي اطلاقاً، واهتمامه فقط بتحويل أفكار الحلم الكامنة إلى تذكر للحلم أي إلى محتوى الحلم الظاهر، إلا أنه قد برر أيضاً عدم أهمية كون التذكر صحيح أو كون المريض (بوعي أو دون وعي) يقوم بايجاد شيء آخر كلية أو يتحدث بشيء آخر يعتقد فيه أن المعالج سوف يكون مسروراً به. ونجد هذا التعليل في المخطوط الفني الذي يبلغ ١٠٠ صفحة تقريباً بعنوان «الجنون والأحلام في قصة غراديفا «Gradiva» لفيلهيلم يانسين الكاتب الألماني المولود عام ١٨٣٧. وقد صدرت له هذه القصة القصيرة عام ١٩٠٣ وهي تروي قصة عالم آثار شاب أحب فتاة اغريقية جميلة في المتحف الفاتيكاني. واستناداً إلى هذه القصة يظهر فرويد أن الأحلام المؤلفة من قبل الأدباء- وهنا قصة الشاب مع الفتاة الاغريقية الجميلة- يمكن أن تفسر كالأحلام «الحقيقية» تماماً. والشيء نفسه ينطبق طبعاً على الأحلام التي يخترعها المرضى. فقد كتب فرويد من الممكن أن يشك المرء بأن تذكرنا الذي يهمل الكثير من التفاصيل يمكن أن يزيف الباقي. ولكن بما أننا لانملك ضبطاً موضوعياً آخر لامانة تذكرنا، وهذا الضبط غير ممكن بالأصل في الحلم، لأن الحلم يشكل معايشتنا الخاصة، ولانعرف غير الذكرى كمصدر له فما هي قيمة تذكرنا للحلم هنا؟ ويمكن من هذا الاقتباس

* كتب فرويد في هامش صفحة ١٢٧ من تفسير الأحلام (الترجمة): لقد عثرت بالصدفة في رواية «جراديفا» للكاتب ف. يانسين على أحلام متعددة خلقها المؤلف خلقاً، ولكنها كانت مع ذلك صحيحة كل الصحة في بنائها، وأكن تفسيرها كما لو كانت صدرت عن أشخاص حقيقيين ولم تكن من بدع الخيال. وقد ذكر لي المؤلف رداً على سؤالي من جانبي انه لم يكن يعلم شيئاً عن نظريتي في الحلم. ولقد اتحدت من هذا التطابق بين مباحثي وخلق الكاتب شاهداً على نظريتي في الحلم. ولقد اتخذت من هذا التطابق بين مباحثي وخلق الكاتب شاهداً على صحة تحليلي للأحلام.

الافتراض أن فرويد قد أهمل في نظريته الحلم الحقيقي (الحلم الذي حلم فعلاً) بسبب ارتفاع احتمال الاسترجاع المشوه للحلم* .

وإذا ما وافقنا على وجهة النظر الفرويدية حول الأحلام المصطنعة فإن الاعتراضات القائمة على الرأي القائل أن مرضى فرويد كانوا يحلمون أحلاماً فرويدية ومرضى يونغ كانوا يحلمون أحلاماً يونغية . . . الخ ليس لها أساس منطقي . فأحلام الارضاء يمكن أن تعامل تماماً مثل كل الأحلام الأخرى ، بل انها فضلاً عن ذلك تسمح بتحقيق نقل ايجابي .

ثانياً : لايعتبر محتوى الحلم الظاهر أو الحلم الحقيقي ظاهرتين لاشعوريتين . فالحلم الحقيقي يمكن أن يتموضع في ما قبل الشعور . (إن كان ذلك ضرورياً) رغم أن فرويد لم يعط رأيه بهذه المشكلة أبداً . إلا أنه يرى أن الرغبات التي تشكل أفكار الحلم الكامنة هي وحدها اللاشعورية .

ثالثاً : تفسير الحلم هو عملية معاكسة لعمل الحلم . فإذا ما اكتشف المرء آليات عمل الحلم فإن كل حلم يكون قابلاً للتفسير . ولكن هذه الآليات بالذات التي زعمها فرويد قد انتقدت بشدة لأنها تفتح الباب لتفسيرات عشوائية .

تطور دراسة الحلم بعد فرويد

نتيجة للجدل حول نظرية فرويد فقد برز بشكل تدريجي اتجاهان :

الاتجاه الأول ويضم باكثريته معالجين نفسيين دافعوا عن تعاليم فرويد من ناحية ، أما الاتجاه الثاني فقد تمثل بشكل رئيسي من خلال متخصصين نفسيين وأطباء نفسيين انتقدوا تعاليمه .

وقد اتسع الفرق بين المجموعتين أكثر فأكثر حتى إنه يمكننا اليوم الحديث عن دراسة فيزيولوجية للحلم (الأصح أن تسمى دراسة النوم الفيزيولوجية) ، والدراسة النفسية للحلم . وتعتبر النقاشات الحادة بين كلا الاتجاهين قاسية نوعاً ما ، والاتهامات توجه بالاتجاهين باستخدام طرائق قاصرة وإجراءات غير ملائمة .

وفي الواقع فإن كلا الاتجاهين قد قدما مساهمات مهمة لبحث هذه الظاهرة، ويتضح ذلك من حقيقة أن الخلاف بين كلا الاتجاهين هو عبارة عن خلافات في المظهر الخارجي للتناقض الجوهري بين المركبات الفيزيولوجية (ومن ضمنها حركات العين السريعة) والمركبات النفسية للحلم. وفيما يلي سنقوم بعرض النتائج مبتدئين بالبحوث التجريبية لننتقل بعد ذلك للتصورات الأقرب للصيغة النظرية.

تكرار ومدة حدوث الحلم

وجد كل من اسيرينسكي وكلايتمان أن هناك أثناء النوم من الأربع حتى الست أطوار لحركات العين السريعة مدة كل منها من ١٠ حتى ٥٠ دقيقة، وقد وجد أيضاً أنه أثناء هذه الأطوار هناك حوادث فيزيولوجية أخرى متعددة إلى جانب حركات العين السريعة. وهذه الحوادث هي:

- عدم الانتظام في مخططة القشرة الدماغية
- افراغات غير منتظمة عن طريق تلفيف حصان البحر
- ارتكاسات بؤبؤية دورية
- تبدلات دورية في الأوعية الدموية للدماغ
- افراغات دورية في عضلات الأذن الوسطى
- استرخاء الوتر العضلي
- اهتزازات عضلية خفيفة
- تنشيط الأعضاء الجنسية
- ارتفاع طوري في ضغط الدم
- ارتفاع طوري لنبضات القلب
- ارتفاع طوري في تواتر التنفس

ومن خلال مجموعة من التجارب وجد أن لهذه الأطوار علاقات وثيقة بالحلم، بحيث يمكن القول أن الإنسان «يجتاز» من أربعة حتى ستة أطوار من النشاط الفيزيولوجي المرتفع، التي يحدث أثناءها ما نطلق عليه ببساطة تسمية «الحلم»

أما يوفانوفيك فقد قام بابحاث حول التطور النمائي لنصيب أطوار الحلم من النوم الكلي ووجد أن نصيب أطوار الحلم من النوم الكلي يتناقص باستمرار. واستناداً إلى معطياته فقد توصل للرأي القائل ان الإنسان يمكن أن يعيش بين ١٥٠ - ٢٠٠ سنة قبل أن ينخفض نصيب الحلم إلى الصفر. وتتضمن هذه الفرضية مقولة ان الإنسان لا يستطيع الحياة دون أن يحلم. وقد كان ديمينت قد توصل للنتيجة نفسها، ولكن بطرق أخرى في عام ١٩٥٩. فقد أظهرت تجاربه أن منح الحلم لمدة زمنية طويلة يؤدي إلى علامات واضحة من الاضطرابات النفسية مثل التوتر والقلق وسرعة الاثارة وإلى ظواهر ذهانية (مثل اغتراب الأنا واضطرابات الاحساس بالزمن).

إمكانية تذكر الأحلام

يمكن الاستنتاج من المحاولات التي قام بها غودينا وزملاؤه إن كل الناس يحلمون ولكن حوالي النصف فقط يتذكرون أحلامهم. أما امكانية تذكر الأحلام فتتعلق بالعوامل التالية:

- بالفترة الزمنية الفاصلة عن طور حركات العين السريعة الأخير
- بسمات الشخصية
- بحاصل الذكاء
- بنمط التفكير (متقارب/ متباعد)
- بالجنس (النساء يتذكرن أحلامهن أكثر من الرجال)
- بالسن
- بعمق النوم

مشاركة أعضاء الحس المختلفة

قام زيتنال بتلخيص أهم الأبحاث في هذا الموضوع وحصل على النسب الاحصائية التالية حول مشاركة مناطق الحس المختلفة بالحلم: البصر ٨١,٥٪، السمع ٥٥,٥٪، الحركة ١١,٥٪، اللمس ٩,٨٪، الشم ٣,٦٪، الذوق ٣,٤٪.

أما مسألة كون المرء يحلم بالأبيض والأسود أم بالألوان فقد بحثت حتى الآن بصورة قليلة، وتعتبر أبحاث تاتيبانا واحدة من الأعمال القليلة حول هذا الموضوع وقد أوليت مسألة الألوان في الأحلام مؤخراً أهمية خاصة ويعتقد ماسينكوث واسكوف ان الأحلام يمكن أن تقود إلى استنتاجات حول طريقة تفكير الحالم.

وقد أولت مجموعة من الأبحاث اهتمامها لأحلام العميان. فقد قام بيرغر وزملاؤه بأبحاث حول الأحلام عند العميان منذ الولادة، ومصابون بالعمى منذ الطفولة ومصابون بالعمى في سن الأربعين تقريباً. وقد وجدوا أن أشخاص المجموعات الثلاث يحلمون ولكن أشخاص المجموعة الثانية والثالثة يحلمون أحلاماً بصرية. كما وجد أن مجموعة العميان الثانويين (أي الذين أصيبوا بالعمى في الطفولة) لم يعودوا يحلمون أحلاماً بصرية بعد سن الأربعين تقريباً. وقد دعمت هذه النتائج من خلال أبحاث غروس وزملائه الذين وجدوا أن أطوار حركات العين السريعة لاتختلف لدى العميان عنها لدى الأصحاء إلا أن جهد القرنية غير موجود أو أنه مصغر جداً.

الحلم وقابلية الايقاظ

استناداً إلى نظرية فرويد أن الحلم هو حارس النوم، يجب الافتراض أن موجة الايقاظ أثناء مراحل الحلم تكون مرتفعة وقد تمكن غرينير من اثبات ذلك تجريبياً. (راجع توغل، الفصل الرابع).

العوامل المؤثرة في محتوى الحلم

١ – الشخصية: ترى مجموعة من الباحثين أن هناك ارتباطاً بين محتوى الحلم وشخصية الفصاميين والعصابيين وشخصية الذين يحملون استعداداً للاضطرابات النفسية الجسدية. وبناء على ذلك فقد تم الاستنتاج انه يكن استناداً للأحلام التنبؤ بحدوث مرض مقبل أو يمكن منع حدوث المرض

من خلال اجراءات ملائمة. ويرى رافلينغ مثلاً أن أحلاماً معينة يمكن اعتبارها كظواهر إنذار لنوايا الانتحار. وعدا عن الصلة بين الانحرافات المرضية ومحتوى الحلم فقد بحثت علاقات أخرى بين الشخصية والحلم. وعليه يبدو أن هناك علماء يجدون الحل الذي يبحثون عنه لمشكلة ما في الحلم (قارن الصفحة ٢١).

٢- الجنس: قامت فالي شميدت بتقييم أحلام لرجال ونساء بشكل منفصل وقارنتها مع بعضها بعد ذلك. وقد كان هناك فروق دالة في السمات التالية:

- ١١٪ من النساء و٢٩٪ من الرجال يحلمون أحلاماً متسلسلة وأحلاماً متكررة.
- ٨٧٪ من الرجال و٦٨٪ من النساء يحلمون بأشخاص غرباء.
- ١٢٪ من الرجال و٣٣٪ من النساء يحلمون بالزوج
- ١٤٪ من الرجال و٣١٪ من النساء يحلمون بأهلهم
- ٤٥٪ من الرجال و٢٢٪ من النساء يحلمون بالموت.

وقد بحث هوفمان وشفانسون/ فولكيه التأثير النوعي للدورة الشهرية على محتوى الحلم ووجدوا أنه أثناء الدورة الشهرية يغلب الحلم بمواضيع جنسية أكثر مما هو الحال في الأحوال العادية.

٣- الأحداث اليومية: يبدو أن النتائج التجريبية تؤيد وجهة نظر فرويد القائلة: «في كل حلم يتم العثور على أحداث اليوم السابق» أما الفرضية المكملة لهذه الفرضية والتي تقول «انه يمكن لانطباعات السنوات الباكرة أن تظهر في الحلم» فيصعب اختبارها تجريبياً.

وعادة يتم الاستشهاد ببعض الحالات كامثلة لدعم هذه الفرضية. وبهذا المعنى يعد كتاب سوشتشينكو «مفاتيح الحظ» نموذجاً رائعاً من هذه الناحية. ففي هذا الكتاب يصور الكاتب كيف تعرف على مواضيع في طفولته بل حتى في سنوات رضاعته في أحلامه، وكيف انه بمساعدتها قد تغلب على مرضه النفسي.

٤- المثيرات أثناء النوم: يمكن لمثيرات المحيط ومثيرات الجسد أن تصبح جزءاً من الحلم ولكن لايمكن أن تسببه. وبهذا فإن النظرية الرائجة منذ فيثاغورث حول نظرية المثير، والتي ترى أن الأحلام يمكن أن تثار بسبب وجع البطن مثلا، تعتبر غير دقيقة.

٥- الطرق الايحائية: أظهرت أبحاث يوفانوفيك وجوس أنه يُحلَم فعلاً، بما قد أوحي مسبقاً. وأن التعليمات المعطاة بطريقة شبه تنويمية لها تأثير فعلي على الحلم. وتعتبر هذه النتائج ذات أهمية خاصة، لأنه بهذه الطريقة يمكن للمرء دراسة آليات نسيان الأحلام أو لأجزاء منها: يمكن للمرء هنا أن يوحي بمحتويات محددة من الحلم وأن يختبر فيما بعد فيما إذا كانت قدرة التركيز متعلقة بمحتوى الحلم أي فيما إذا كانت الأحلام ذات المحتوى غير السار لها أفضلية النسيان أو فيما إذا كان المرء يتذكرها بشكل جيد.

٦- العقاقير: كثرت التجارب في السنوات الأخيرة حول تأثير العقاقير على الحالم وفيما يلي أهم النتائج:

- مضادات الاكتئاب: عند اعطاء الامبرامين يغلب ظهور أحلام الطيران والسقوط. وهذه الظاهرة يمكن تفسيرها من خلال تأثير الامبرامين في النهايات العصبية المسبب للاسترخاء العضلي وتخفيف التوتر. وبذلك يشعر النائم أنه غير مستقر.

- الامفيتامين (رافع للمزاج): عند تناول الامفيتامين يصبح محتوى الحلم أكثر حيوية وأكثر روعة لأن الامفيتامين يقوي تأثير النورادرينالين المسؤول عن نصيب الحلم من النوم.

عقار ل س د LSD: ما يزال تأثيره غير واضح بدقة، فقد تم اكتشاف ازدياد وقصر مدة طور الحلم بنفس الوقت.

أما الأبحاث حول تأثير الكلوروبرومازين والبرومازين والميبروبامات على محتوى الحلم فما تزال في بداياتها.

أما الاعتراضات ضد هذا النوع من دراسات الحلم من جانب المعالجين النفسيين العاملين في العيادات فيمكن ايضاحها كما يلي:

مهما بدت النتائج مهمة فهي لاتسهم اطلاقاً في تفسير السؤال المهم: لماذا اتخذ حلم ما هذا المحتوى بالذات وليس محتوى آخر وما هي آليات نشوء هذا المحتوى؟ وفي الواقع فإن كل المقاييس الموضوعية للحلم لاتستطيع تفسير طبيعته النفسية تماماً، كما لاتستطيع فيزيولوجية النطق تفسير قواعد وتراكيب اللغة الإنسانية.

وفي محاولة للتغلب على هذه الازدواجية كانت أبحاث تحليل المحتوى، وأشهرها أبحاث هيل وفان دي كاستله. إذ قام الباحثان بتقييم ١٠٠٠ حلم استناداً إلى تكرار المواضيع الواردة فيها وحصلا بالنتيجة على قائمة متسلسلة بالمواضيع التي يحلم بها وكان أكثرها البيت والسيارة. غير أن القيمة العلمية لهذه الأبحاث مشكوك فيها، فمثلاً لا ينبغي للاسكيمو أن تغلب السيارة في أحلامهم، والعامل السلبي الحاسم في هذه التجربة هو حقيقة أن التجربة قد اجرت في ظروف المختبر، أي أن الحصول على النتائج لم يتم ضمن شروط علاقة المريض بالمتعالج، وإنما كانت العلاقة بين الحالم والمشرف على التجربة حيادية نسبياً.

واستناداً إلى ٤٥٠ ذكرى حلم تم الحصول عليها ضمن شروط مختلفة فقد امكن اثبات أن مُسْتَقْبِل ذكريات الحلم (الشخص الذي يروى له الحلم)، الذي ينظر إليه الحالم كشخص حيادي، يحصل على مواد أقل دلالة من ناحية التكرار وغنى المحتوى من المعالج الذي تربطه علاقة ثابتة بالمريض. وقد تبدو تلك النتيجة أمراً مسلماً به بالنسبة لكل شخص يفهم شيئاً من العلاج النفسي. إلاّ أن أهميتها تتبلور فقط عندما تبرز أمامنا حدود قابلية النتائج المستنتجة ضمن شروط المختبر للتعميم.

فإذا كان على مشرف حيادي على التجربة أن يطور نظرية استناداً للمعطيات التي حصل عليها من التجربة حول تذكر الحلم، فستكون المعلومات المتوفرة لديه أقل من تلك المتوفرة لزميله المعالج النفسي الذي يقوم

كذلك بتطوير نظرية حول الحلم، بل إنه من الممكن أن تكون المعلومات التي تنقص الشخص غير المعالج ذات قيمة كبيرة لفهم علم نفس الحلم.

وعلى أية حال فليس من الممكن مقارنة النتائج التجريبية مع النظريات إذا كانت تقوم على شروط مختلفة والنتيجة المهمة هنا هي:

لايمكن للنتائج المكتسبة تحت شروط المختبر اثبات أو نفي النظريات والفرضيات المكتسبة على أساس من العمل العيادي العلاجي. ومن خلال إدراك هذه الحدود، مع وعي ضرورة الاختبار الموضوعي للفرضيات والنظريات حول الأحلام قام بعض الباحثين بمحاولة التفسير التجريبي للنظرية الفرويدية. لقد بحثوا إذا عن النتائج التجريبية المؤيدة للنظرية التحليلنفسية. وسوف نقدم حول تلك التجارب ثلاثة أمثلة:

١- الحلم كبنية قواعدية (نحوية): ينطلق باحث الأحلام الاميريكي فولكيه من الموازنة بين اللغة والحلم. فالامكانات غير المحدودة للتعبير اللغوي يمكن تفسيرها من خلال هذه الرؤية، بالابداعية غير المحدودة لظواهر الحلم فإنها لن تبدو أقل دهشة من ابداعية اللغة. فإذا افترضنا إذا، أن للحلم كما للغة مجموعة من القواعد البنيوية والقواعد التحويلية، فإن معرفة هذه القواعد سوف تجعل الأحلام مفهومة تماماً كاللغة. حتى أن فولكيه Foulkes يعتقد بإمكانية وجود قاعدتين مختلفتين احداهما الحلم من جهة، واللغة من جهة أخرى، ناتجتان عن بنى الأعماق ذاتها.

فلو تأملنا وجهة النظر هذه لوجدنا أن ذلك ليس سوى تطبيق مصطلح جديد على النظرية الفرويدية حول نشوء محتوى الحلم الظاهر من أفكار الحلم الكامنة بوساطة عمل الحلم. (مع ذلك فإن نظرية فولكيه تقدم فائدة مهمة: إنها تمكن من تجاوز نموذج فرويد في التفسير ذي الارتباط الوثيق نسبياً بالرغبات اللاشعورية، ذلك انه يمكن الاحتفاظ بالمبدأ الأساسي لفرويد دون مراعاة نظرية التحليل النفسي عند تطوير المبدأ الأساسي. أمّا إلى أي

مدى يكون مثل هذا التطوير أقل مهاجمة وأكثر قابلية للاختبار من النظرية الفرويدية فعلى المستقبل أن يثبت ذلك.

٢- نظرية الاسترجاع: يرى يوفانوفيك أن الحلم هو استرجاع للحياة الفعالة في النهار. ويفسر الظاهرة التي أسماها فرويد «عمل الحلم» من حقيقة أن الحالم يملك من أجل الاسترجاع أقل بكثير من الوقت الذي يملكه في حالة اليقظة للانتاج، أي حوالي ١٠٠ دقيقة مقابل ١٦ ساعة. بكلمات أخرى: إذا كان ينبغي على المرء استرجاع ما شهده بست عشرة ساعة في مئة دقيقة فقط فإن ذلك لايكون ممكناً إلا إذا تم اسقاط الكثير. ومن خلال الطريقة التي يتم فيها تكوين ما تبقى تنتج الازاحات والتكثيفات والالحاقات الخاطئة والتشكيلات، وبكلمة أخرى ما ينتج عن عمل الحلم حسب فرويد.

الحلم كوظيفة لنصف الكرة الدماغية شبه المسيطر

تذكرنا طريقة العمل المميزة لنصف الكرة شبه السائد (عند الذين يستخدمون اليد اليمنى النصف الأيمن، وعند الذين يستخدمون اليد اليسرى النصف الأيسر) المعروفة أصلاً من نتائج قطع التطالب (فصل الجسم الجاسيء) بوعي الحلم المنطقي التوليفي. فالنتائج التجريبية تظهر أن النشاط الكهربي يكون في النصف شبه السائد أثناء الحلم أشد منه في النصف السائد، ويكون النشاط الكهربي في الجسم الجاسيء صفر تقريباً. هذا يعني أنه أثناء الحلم يكون النصف شبه السائد هو الفعال ولايوجد أي اتصال تقريباً مع النصف السائد وبهذا يتقوى تخمين فرويد الذي خمنه استناداً إلى فيشنير «إن مسرح الأحلام ليس مسرح خبرة التصور اليقظة نفسه» (نصف الكرة السائد والفعال أثناء اليقظة يعمل بشكل تغلب عليه المنطقية والتحليلية والعقلانية).

ومن أجل الاحاطة نريد أن نتعرض باختصار لاتجاهات أخرى موجودة إلى جانب محاولات التفسير التجريبي لنظرية فرويد.

١- علم نفس الأعماق: ينادي ممثلو هذا الاتجاه (آدلر ويونغ وستيكيل

وشولتز آهينيكة وكيمبير وفيسينهوثر) من حيث المبدأ بنفس النموذج الفرويدي. أي أنهم يميزون بين محتوى الحلم الظاهر ومحتوى الحلم الكامن (اللاشعوري). أما عملهم النظري فهو أقل، وهم يستخدمون الأحلام بمقدار كبير أو قليل في معالجة العصابات والفروق بينهم وبين فرويد فروق في الدرجة الثانية، وهي تتعلق بالدرجة الأولى بتفسير الرمز ودور الدوافع. ويملك الاتجاه العلمنفسي أعماقي لبحث الحلم الراهن الكثير من الأنصار وبشكل خاص في أوروبا. إلا أنهم على الأغلب أكثر تعصباً من فرويد ومساهمتهم في تفسير ظاهرة الحلم قليلة.

٢- التحليل الوجودي

يشكل السويسري ميدارد بوس الاستثناء الوحيد المهم ضمن المعالجين النفسيين الكبار للقرن العشرين الذي اهتموا بمشكلة الحلم عن كثب. لقد كان يعرف فرويد شخصياً وعمل فيما بعد مع يونغ لمدة عشر سنوات وأخيراً تأثر بشكل قوي بلودفيج بينسفانغير ومارتين هايديغير. وهذا يشير إلى عودة عن التحليل النفسي. وقد اهتم بوس منذ زمن بالأحلام وكان هناك اختلاف مع علم الأحلام لدى فرويد. ويتجلى الفارق الأساس بناحيتين:

- ينكر بوس وجود اللاشعور من حيث المبدأ، أي أن السؤال عن «ماوراء»، يصبح هنا دون موضوع. فالحلم يؤخذ كما يتم تذكره.

- يذهب بوس إلى أن الحلم هو شكل الوجود للإنسان ذاته الذي نعرفه في اليقظة. أما فرويد فقد أكد دائماً على الفرق بين التفكير اليقظ والأحلام.

وتجيز لنا المقارنة بين نظريات الحلم لفرويد وبوس بحذر شديد التقييمات التالية:

تعتبر نظرية فرويد التي تنطلق من تفكير علمطبيعي نظرية متكاملة بذاتها وتمارس قوة جذب كبيرة. وتعتبر قيمتها الموجهة جديرة بالاهتمام ولو أن درجة تعميمها القوية غير مبررة في كل حالة فردية، أما بوس فإنه يتخلى

قصداً عن نظرية متكاملة ومساهمته تتجلى في توجيهاته المسهبة للتعامل العملي مع الأحلام في العلاج النفسي (التحليل الوجودي) ففي مركز الصدارة تقع الحالة بحد ذاتها ولهذا فإن التعميمات غير ممكنة.

٣- الحلم كظاهرة مرافقة:

أكثر النظريات تأثيراً من هذا النوع قدمها ماك كارلي وهوبسون. وهما يتصوران نشوء الحلم كما يلي: يتم أثناء النوم تسجيل حالات التنشيط الفيزيولوجي في الدماغ. وكي لاتظهر هذه النشاطات دون دوافع يقوم الدماغ بانتاج تصورات ملائمة لذلك، ويقوم محتوى الحلم بتوريد «سبب» النشاط الفيزيولوجي. في الحالة العملية لحركات العين السريعة يعني ذلك أن مركز الرؤية يورد صوراً تطابق اتجاه حركة البؤبؤ. ووجهة النظر هذه تختصر وظيفة الحلم إلى تبرير النبضات الفيزيولوجية أي أنه ينظر للحلم ان صح التعبير، كقمامة لحالات النشاط الفيزيولوجية. إن هذه الرؤية في الواقع هي وجهة نظر الطب قبل سيجموند فرويد.

وجوه نظرية معرفية للحلم

لقد كان ارسطو يعتبر الحلم على أنه حياة للروح أثناء النوم، أي كشكل للفاعلية المستمرة. وهذا الرأي يتضمن من المشكلات أكثر مما يبدو. وربما اتضحت النقطة الأهم هنا إذا ما اعتبرنا النشاط النفسي شكلاً خاصاً من انعكاس الواقع. فإذا ما طبقنا هذه المقولة على الحلم، فعلينا اعتباره أحد أشكال الانعكاس للواقع. ولكن هناك فروقاً كبيرة بين الانعكاس في حالة اليقظة والانعكاس في الحلم.

وسيكون ايضاح أهمية هذه الفروق موضوع هذه الفقرة. تؤكد الكثير من أبحاث الادراك أن الادراك المطابق للواقع الذي تؤمنه أعضاء الحس يعتبر شرطاً للتعامل والتوجه السليمين في المحيط. وتعالج أبحاث الادراك منشأ السلوك الادراكي ودور التصرفات الموضوعية في تشكل الصورة الادراكية ودور المركبات الحركية في عملية الادراك ودور حركات الجهاز الحسي

(حركات العين، اليد) في نشوء موضوع مطابق للصورة. غير أن هذه الأبحاث تستند إلى حالة اليقظة فقط أما أثناء الحلم فلا يمكن الحديث عن تأثير متبادل فعال بين موضوع وشخص الانعكاس. بالنتيجة فإن النموذج الأهم لعملية الانعكاس مفقود هنا وكذلك نشاط الشخص أما الفاعلية النفسية أثناء الحلم فهي تختلف من خلال نقص التأثير المتبادل بين الإنسان ومحيطه. فالحالم غير مجبر على التوجه في محيطه، لهذا تفقد ارتكاسات التوجه المهمة جداً بالنسبة لحياة اليقظة ووظيفتها. فإذا حلم النائم أنه يطير أو أنه مغن مشهور فذلك لايتطابق مع الواقع طبعاً، ولكن بما أن ذلك مجرد حلم فحسب، فلن يكون له عواقب سيئة. أما في حالة اليقظة فإن ذلك شيء آخر تماماً: فإذا ما عكس لي وعيي أنني أستطيع الطيران، فإنه يمكن لي أن أقفز من سطح منزلي، فإذا ما نجوت فإنني أعامل معاملة المريض عقلياً، وإذا ما قمت بتقديم نفسي للناس على أنني مطرب مشهور فلن يكون لذلك عواقب سيئة على صحتي، ورغم ذلك يتم ارسالي للطبيب النفسي. وبكلمات أخرى: إذا لم يتطابق الانعكاس في حالة اليقظة مع الواقع يحصل اصطدام مع المحيط.

وفي الليل عندما يستلقي المرء في سريره خامداً، فإنه ليس لعدم التطابق بين الصورة والواقع عواقب سلبية، ولهذا تعتبر أفكار الهذيان مرضية في حين أن الأحلام تعد طبيعية.

وهذه الفرضية تدعم الفرضية قديمة النقاش حول القرابة بين الأحلام والذهانات. فالعلاقة بين كلتا الظاهرتين يمكن وصفها على الشكل التالي: إن الحلم هو عبارة عن نوع من الفاعلية النفسية التي لايمكن أن تتحقق في حالة اليقظة بسبب ضرورة الاقتراب من الانعكاس المطابق للواقع. فإذا ماانتفت الوظيفة الضابطة لهذه الضرورة يؤدي الأمر إلى الذهان.

وقد أظهرت البيوكيمياء أن ذلك ليس مجرد تخمين فحسب: ففي الواقع يتم تهديم النورادرينالين في النهايات العصبية في أثناء الحلم.

ويؤدي المنع الاصطناعي للحلم لارتفاع تركيز النورادرينالين مما يؤدي بالنتيجة إلى أهلاس نفسية. أما تأثير العقاقير النفسية الكابحة للإثارة كالرزربين والفينوثيازين فإنه يقوم على آلية معاكسة: ينخفض مستوى النورادرينالين في النهايات العصبية وهنا تظهر القرابة الأهم بالنسبة للعلاج النفسي بين الحلم والذهان، لقد كان فرويد أول من أكد على أهمية هذه المعلومة في الممارسة العيادية العملية في مقدمة «تفسير الأحلام» حيث كتب «. . . ، وان من قصر عن أن يبين منشأ صور الحلم ليجهد عبثاً في أن يفهم المخاوف المرضية والأفكار القهرية والهجاسية أو في أن يؤثر فيها تأثيراً شافياً» (فرويد، الترجمة صفحة ٣١).

خاتمة

يمثل اتجاه ما يسمى «الأحلام الشفافة» أحد الاتجاهات الواعدة لدراسة الحلم الحديثة. والأحلام الشفافة Lucid dreams هي عبارة عن حالات تتم في أثناء حركات العين السريعة حيث يكون الفرد فيها مدركاً أنه يحلم. وبمساعدة هذه الظاهرة يمكن ضبط محتوى الأحلام للدرجة كبيرة وهي تتيح تدريب الخيال، الذي يعتبر مهماً جداً بالنسبة لتلاؤم الشخص مع محيطه وبالنسبة للتنبؤ بمواقف مستقبلية. الميزة الأساسية «للأحلام الشفافة» هي إمكانية تفتح الإبداعية مع المحافظة على مقدار من الاتصال بالواقع.

وتظهر الأهمية العملية لدراسة «الأحلام الشفافة» في مجالين على الأقل:

١ - في العلاج النفسي، لان الاتصال بين المريض والمعالج يبقى قائماً مثل حالة المعالجة بالتخيل Katathymen Bilderleben.

٢ - للعلم. فمن المعروف أن مجموعة من الاكتشافات قد تمت أثناء حالات نفسية شبيهة جداً بتلك الحالات الحاصلة في الأحلام «الشفافة»: اكتشاف حلقة البنزول من قبل كيكوليه، حل مشكلة برهان طبقة الوظائف الفوكسية من قبل بونكاريه وكمال النظام الدوري للعناصر الكيماوية من قبل

ميندليليفز، وفكرة النقل الكيميائي للنبضات العصبية عند لوفي وحل مقاطع من النصوص الغامضة من قبل عالم الآثار المصري بروغش أو عالم الآثار الآشوري هيلبريشت وكثير غيرهم.

إنه من الواضح أن هذه الأمثلة يجب أن تفهم على أنها «هيئة جلية- رمزية لمشكلة تم التفكير فيها في حالة اليقظة». إن تمرين القدرة على الحلم «بأحلام شفافة» يمكن أن يقود إلى تقصير مجال «التفكير المسبق» بشكل جوهري. وبهذا يتضح أن الأحلام ليست مجرد «أطفال الليل القاطنة في العالم السفلي» وإنما هي ذات وظيفة معرفية لم تزل غير مستغلة بشكل كاف.

المراجع

توغل، ك. : (١٩٩٤)، الأحلام: الحقيقة والخيال، ترجمة الدكتور سامر جميل رضوان، دار اوراد، طرطوس، سوريا.

فرويد، س. (١٩٦٩)، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان، مراجعة مصطفى زيور، دار المعارف، مصر.

Leipzig. - Wendt, H.: (1985), Traumbearbeitung in der, Psychotherapie,

❊ ❊ ❊

الأفق الرومانسي لصور الطبيعة في الخطاب الشعري السوري خلال القرن العشرين

د. راتب سكر

تعود الصلات بين الطبيعة والانسان بقواه الروحية والنفسية الى عهود موغلة في القدم، عبر عنها الأدب بصور وأساليب مختلفة، فكان صوتها يقوى ويضعف، لكنه لايغيب واستطاع ذلك الصوت أن يستأثر بأنغام الشعر، فقال

د. راتب سكر: باحث من سورية، دكتوراه في الآداب، استاذ في جامعة البعث، عضو جمعية الشعر في اتحاد الكتاب العرب – من مؤلفاته: «أبي ينحت الحجر».

الدارسون «شاعر الطبيعة وشاعر الانسان كما قالوا: موضوعات الشعر ثلاثة: الله والطبيعة والإنسان» (١٨-ص٢٤). وقد تأثرت صلات الشاعر بالطبيعة بالظرف الاجتماعي التاريخي ومنطلقات رؤيته الفنية والفكرية للثقافة والوجود، وهذا مايضفي على تحليل موضوعات الطبيعة في الأدب أهمية بالغة، لأنه يكشف عنها أغطية المجانية و المصادفة، ويحاول تقديم الإجابات الممكنة لفهم بنية النص الأدبي، وضرورات ترابطه وصياغته.

أحدثت المدرسة الرومانسية نقلة نوعية في مجال صلة الأديب بالطبيعة، فبرز نتاج أدبي يحتفل بظواهرها مصعّدًا علاقاته بها إلى مستويات لم يعرفها الأدب من قبل، مما يجعل البحث في موضوعها الأدبي، يتعلق بإنجازات الشعراء الرومانسيين بالدرجة الأولى. لقد قادهم تركيزهم على الأحاسيس والعواطف إلى أحضان الطبيعة ليجدوا فيها المكان البيئي المناسب لتفجير المشاعر وإطلاقها، فأضفوا عليها هالة من القداسة، أوحى بها تمجيدهم للعاطفة، والخيال، فالتجأوا إليها هاربين من فساد المجتمعات التي تمردوا عليها، ملتمسين المواساة والعزاء، محاولين استعادة براءة طفولة ماضية لم تفسدها تقنيات المدن الحديثة وعلاقاتها القاسية.

عندما بدأ الأدب العربي يعمق انطلاقة نهضته في مطلع القرن العشرين، بعد معاناة صعبة طويلة أعاقت تطوره العفوي الحر، وكبلت أساليبه بالقيود، وأفكاره بالجمود، كانت الآداب الأوروبية قد حققت مشروعها في هذا المجال، فوجد الأدباء العرب بها ينابيع ثقافية، نهلوا من مؤثراتها الكثير من نماذج توجهاتهم الأدبية الجديدة. وكان في سوريا - على سبيل المثال - عدد غير قليل من الشعراء، ينظرون بعين الإعجاب إلى أساليب الأدباء الرومانسيين الأوروبيين، ويطمحون إلى إبداع شعر يوازيها برؤاه وأساليبه، وقد عبر شفيق جبري عن ذلك في كتابته عن قصيدة للشاعر الفرنسي «لامارتين» (١٧٩٠-١٨٦٩) «البحيرة» في مقالة نشرها في مجلة الثقافة: يقول «الفرق بيننا وبين الافرنج أنهم اتصلوا بالطبيعة بأرواحهم

وحواسهم، فخلقوا لها قلبا يشعر شعورهم وعينا تبكي بكاءهم وصدرا فرحهم.. »(١٦-ص٣٥٣).

إن تركيز الوجه الرومانسي على الأحاسيس والعواطف السامية، يجد في الطبيعة البيئة المناسبة لتوفير علاقة متشابكة تعزز الانطلاقة الحرة للعاطفة وتنميها فنهر «بردى» يستذكر مع الشاعر خليل مردم ذكريات الحب الماضية، تطل من زمن كان النهر فيه يشارك الشاعر وحبيبته حديث الود والجمال، كان الثلاثة فرسان تلك العلاقة العاطفية المشبوبة، التي جعلتها الرؤية الرومانسية قادرة على تقريب المسافات بين الشاعر والمرأة والنهر، يقول في قصيدته «فراشتان» (١٥-ص١٥٢):

«جرى بردى يبث لنا حديثا ألذّ من المثالث والمثاني
وصفق مستعيداً حلو نجوى تساقينا بها بنت الدنان»

وجد خليل مردم في الطبيعة البيئة المناسبة التي تنكشف فيها عوالمه النفسية الداخلية فتستعيد ذكريات الحب وتألق العاطفة، في جو متشابك المؤثرات، فتمجيد الحب والعاطفة يدفع الشاعر إلى معانقة الطبيعة، وعناقها يلهب العاطفة بدوره. وهذا الموقف السامي من الحس والعاطفة والفن يجد في الطبيعة بيئته المناسبة، فيفضلها على ترف القصور كما يعبر شفيق جبري، يقول:

«رب كوخ أشهى إليه من القصر وإن ماج أهله وقيانه
عيشة الحس والعواطف والفن ففيها صراعه وطعانه»(١٢-ص٥٩)

أسبغت الرومانسية على الطبيعة هالة من القداسة، فأثرت على نتاج العديد من الشعراء، ناقلة حالة الإعجاب المفتون بالجمال إلى مراتب التقديس والتعبد، يقول بول فان تيغيم «ولايرى لامارتين وهوغو في الطبيعة صنع الله بمقدار مايريان الله ذاته متجليا للبشر» (١-ص٢٢). إن مثل هذه المواقف تفسر جانبا كبيرا من جوانب الحديث عن الطبيعة بهالة مقدسة في نتاج الشعراء، تصل مع نديم محمد إلى مستوى القسم بمظاهر الطبيعة الرامزة للنقاء والبراءة والخير، يقول:

«بهفيف الأريج بين الرياحين وسبح النسيم فوق الغدير»(٨-ص٣٥)

الطبيعة المواسية المعزية:

ان قوة الشعر بالفردية المكسورة المحملة بالغربة والحزن والخيبة، تصور الطبيعة مصدر عزاء، يشارك الشاعر في أحزانه ويخفف من وطأتها عليه. وقد عرف الشعر العربي السوري في النصف الأول من القرن العشرين تلك الصورة للطبيعة بأشكال مختلفة، فظروف المآسي والآلام، كانت تدفع عددا من أولئك الشعراء الرواد الى تلمس بعض العزاء في مشاهد الطبيعة، وكانت صورة الطائر الذي يشارك الإنسان نوحه وآلامه تتكرر، فتنتقل العصفورة أو الحمامة على الأغصان مترنمة بالأناشيد الحزينة، يقول خير الدين الزركلي (١٨٩٣-١٩٧٦) في قصيدة كتبها بعد إعدام الشهداء عام ١٩١٦

«وفيم تنوح حمام الشآم فتشجي وتقلق أغصانها». (٤-ص١٦).

ويعبر في قصيدته الشهيرة «عصفورة النيربين (٩-ص٩٣) عن رؤية تجد بصوت العصفورة عزاء للآلام، ومبعث قوة تهبها الطبيعة للشاعر المكسور، علّه يبرأ قليلاً من جراحه، وتزداد قوة تحمله لمآسيه. ويقول:

عصفورة النيربين نوحي
يضمد النوح من جروحي
لم يبق لي الهم غير روحي
ماالقلب ماالجسم بالصحيح
مابي عرق بمطمئن» (٤-ص٩٣)

كتب د. سامي الدهان عن موقف الشاعر الزركلي في قصيدته هذه قائلاً: «الشاعر لقن طيور بلاده أغاني قلبه، وأناشيد روحه القلقة المعذبة في سبيل أمته ووطنه، فهو من الشعراء الرومانتيكيين» (١٤-ص١٥٦).

عرف التراث الشعري العربي صوراً كثيرة للموضوعات التي يميل دارسو الأدب العربي الحديث إلى ربطها بأجواء الرومانسية، ولابد من

إيضاح بسيط يزيل هذا التناقض الظاهري، فقد تأثرت الرومانسية في نشوئها وتطورها بآداب الشرق على العموم، والأدب العربي على الخصوص، ولم تركز على جنس الموضوعات بقدر تركيزها على أشكال تناولها وطرق التواصل معها. فالطبيعة المتمثلة بالعصفورة أو الحمامة النائحة في قصيدتي الزركلي المذكورتين مألوفة في التراث القديم، لكنها هنا تدخل معه في علاقات إنسانية أكثر تشابكا مع البنية النفسية الداخلية والحالة الشخصية الحميمة والمشهد الاجتماعي العام فتبدو المسافة بين الطبيعة والمجتمع شبه معدومة بفعل الطاقة التي تبثها القوى النفسية العاطفية للشاعر.

يقول بول فان تيغيم في صلة الشعر الجديد بموضوعات قديمة: «إذا كانت هذه الموضوعات مطروقة من قبل فإن الشعراء الرومانسيين يتناولونها بضروب التغيير التي توسعها وتغنيها بعواطفهم الشخصية وتهبها أصداء جديدة في النفوس» (١١-ص٢٠٩) إن ذلك التقريب بين الطبيعة والحالة النفسية للشاعر، من سمات الأسلوب الرومانسي الجديد، الذي أضفى على وصف الطبيعة القديم تلوينا نفسيا يسعى إلى إلغاء الفوارق والمسافات بين الشاعر وموضوعه، ولعل الشاهد التالي من إحدى قصائد بدوي الجبل (١٩٠٣-١٩٨٧) الذي يعتبر مع محمد البزم (١٨٨٤ -١٩٥٥) وبدر الدين الحامد (١٨٩٩-١٩٦١) من أبرز ممثلي الكلاسيكية الجديدة في الشعر السوري المعاصر، يعبر بشكل عفوي عن المسافة القائمة بين الشاعر والطبيعة التي يصفها، فيذكر الفرق والاختلاف بين حالته وحالة الطائر المتألم، يقول:

قد نبا مضجعي لورقاء غنت سحراً فوق فرعها المياد
أنت مثلي حزينة القلب لكن بعد الفرق بين باك وشاد(١٥-ص٢٧٢)

ان ذلك الفرق الذي يحاول الشعر الكلاسيكي عدم نسيانه غالبا، تعرض لمحاولات إلغاء على أيدي الشعراء المتأثرين بالرومانسية، فيبدأ صوته يخفق مع خير الدين الزركلي وشفيق جبري وخليل مردم ويزداد خوفا

وضعفا مع عمر أبي ريشة، لتصدح جوقة تمجيد الطبيعة مع أنور العطار ونديم محمد وعبد الباسط الصوفي وغيرهم.

إن إكثار شعراء سوريا في النصف الأول من القرن العشرين، من الحديث عن نوح الحمام، مؤشر على الحالة النفسية الحزينة وانتشارها بين المثقفين، تلك الحالة التي تجد بطروحات الرومانسية عادة، جاذبا قويا يدفع الكاتب إلى محاولة تعليق بعض أحزانه للتخفيف منها، على أغصان أشجار الطبيعة، يقول شفيق جبري:

ناح الحمام على الغصون فأثار مكتمن الشجون
لكنه حبس الدموع وماج دمعي بالجفون(١٤-ص٢٠٢)

كأن الطبيعة تشارك الشاعر أحزانه، فيجد بذلك العزاء ويرتاح قليلاً، فتغدو أثيرة لديه، ومصدر طمأنينته، فيلجأ اليها ناشدا راحة البال على حد تعبير شفيق جبري في كتابه «أنا والشعر» فيقول إنه وجد في الطبيعة «راحة البال ومتعة القلب وهدوء الأعصاب» (١٤-ص٢٠١).

ويعبر عمر أبو ريشة في قصيدته «روضتي» عن المواساة التي تقدمها الطبيعة صراحة فهو يلجأ إليها ناشدا الطمأنينة والمواساة وقد افتقدهما في المجتمع، فتبدو الطبيعة صديقة معزية، يقول:

أفي هذه الليلة المقمرة أهيم بأرجائك المقفرة
لك الخير ياروضتي لم أجد سواك، مواسية خيرة(١-ص١٧٤)

ان نشدان الراحة في أحضان الطبيعة انشغال نفسي قرّبته الرومانسية من ينابيع الطمأنينة، فراح أدباؤها منذ جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) يبحثون عن راحتهم في ظلالها مخبئين جراح قلوب أدماها ظلم الآخرين، يقول روسو «كنت أضرب على غير هدى في الغابات والجبال، لا أجرؤ على التفكير في شيء خوف أن تتقد جذوة آلامي» (١٩- ص١٦٩).

ان العلاقة المأزومة بالمجتمع، تدفع إلى شكل من أشكال الهروب والفرار يجد في الطبيعة ملجأه الأمين. يصبح الآخرون جحيما يفسد النقاء

الإنساني فيسحب أدراجه إلى الطبيعة الأم. بعيدا عن المواصفات الاجتماعية التي تغل بالقيود براءة الإنسان وحريته، يقول بول فان تيغيم: «الإحساس بالطبيعة أبسط أشكال الحاجة إلى الفرار التي تستحوذ على الرومانسيين. وهو يتجلى بالبحث عن الوحدة التي يتفتح فيها كيانهم بحرية، من غير أن يكبحه أو يفسده الاتصال بالناس» (١١-ص٢١).

إن مثل هذه الأحاسيس بالطبيعة كانت تدفع الشعراء إلى إعلان تبرمهم بلقاء الناس بصوت مسموع، وتدفعهم إلى تفضيل العزلة في الطبيعة عليها. يلجأ نسيب عريضة إلى الطبيعة في قصيدته «يانفس» باحثا في رحابها عن عزاء، مسائلا عن نقاء تكاد تلوثه علاقات البشر، فيدين العقل ومنطقه المحكوم بالعلاقات الاجتماعية، وينتهي إلى قرار حاسم، بالإقامة في الغاب بعيدا عن الناس، فيقول:

فصاحت النفس بي وقالت مالـي وللناس والزحـام
أصبت يانفس فاتبعينـي فليس كالغاب من مقـام(٦-ص٨٣)

تلقى الشاعر عريضة تعليمه في مدينته «حمص» ثم في «الناصرة» بفلسطين قبل هجرته إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث عاش في مدينة «نيويورك» التي نشر فيها قصائده وترجماته ومارس نشاطه الأدبي. لابد من تذكر هذه الحقائق عند دراسة أدبه، وهي على جلال دلالاتها تسمح بتلمس المؤثرات الحاسمة لانتمائه الوطني في عطائه الإبداعي، فالمتابعة التطبيقية في موازنة هذا العطاء بجذوره تؤكد اندماجه الصميم في تشكيل اللوحة الثقافية العربية السورية وتجلياتها الفنية ضمن علاقة وظيفية عضوية تمتلك مسوغاتها وعناصر تألقها المستمدة من شروط اجتماعية وتاريخية محددة. ومانسجام رؤيته الشعرية في هذا السياق سوى دليل على ماتقدم.

تقود متابعة الانعكاس الفني لموضوع الطبيعة في الشعر العربي السوري في خلال القرن العشرين إلى تأكيد الرؤية السابقة للشاعر عريضة، وهذا التأكيد لايلغي التنويع الجمالي في التناول فالفرار من المجتمع وصلات

الآخرين لايقود إلى طبيعة قادرة على منح الجمال والطمأنينة بالضرورة الحتمية، فالعذاب النفسي الداخلي يقود «نديم محمد» في قصيدته "النشيد السادس" إلى تصوير الطبيعة متجهمة مرعبة، لكنها أرحم من زيف الآخرين وظلمهم وقساوتهم، يقول:

«هجع الناس والطبيعة كالموت سكون يمتد خلف سكون
والضباب المحموم يلهث من حولي ويعدو في الليل كالمجنون
(٨-ص٤١)

ولكن لماذا يترك الشاعر الناس ويفضل الطبيعة على عشرتهم، تقدم قصيدة د. علي الناصر «قلب الزهرة» إجابة معبرة عن ذلك، فقلب الزهرة -الطبيعة رمز النقاء والنور والسمو، وقلب الإنسان - المجتمع رمز الإثم والظلمات، عاجز عن الارتقاء إلى مراتب سمو الطبيعة وصفائها، يقول الشاعر (٩-ص٦٥) معبرا عن الموازنات الأسيرة لديه:

«قلب الزهرة سفر مفتوح يستحي قارئه من نفسه، لأنه لايرتفع إلى مستواه!
أما قلب الإنسان فهو يقبع في الظلمات».

تلح كلمات الشاعر علي الناصر في قصائده المختلفة على الصيغ الفنية لثنائية الظلمة والنور، وإذا تذكرنا أن عنوان مجموعته الشعرية التي تضم الشاهد السابق هو «اثنتان في واحد»، لانكشفت أمام القراءة احتمالات مفتوحة لاتقوم ثنائيات الوجود بعيدا عن حقولها. تتجلى الثنائية في وحدة لابد منها أحيانا، وتعبر عن حالة الصراع بين الخير والشر أحيانا أخرى، وتعكس في الحالتين قلق الشاعر وفقدانه الطمأنينة وسعيه الفني الحثيث لتعويض خذلانه.

ثمة بواعث كثيرة لرغبة الشاعر في العزلة عن الآخرين والالتجاء إلى الطبيعة، لعل أهمها يأس الشاعر من إصلاح المجتمع الفاسد، وخيبة أمله بالآخرين من أبناء المجتمع المستسلمين إلى شروره في خنوع، ولطالما خابت ظنون الشعراء في هذا المجال، يقول خير الدين الزركلي:

«ان أهو، لاأهو غير آلي
دمي فداء لهم ومالي!
أحسنت ظني بهم فمالي
خابت أماني بالرجال؟
ليت الأماني بالتمني! (٤-ص٩٤)

ان الشعور بقسوة تلك الأجواء كان يحبب إلى الشاعر شفيق جبري عزلته عن الناس، يقول د. سامي الدهان «اشتهر الشاعر شفيق جبري بحب العزلة عن الناس لذلك آثر أن يحدث الطبيعة، وأن تحدثه وصحبها شاعرنا طويلا فأعطته سر جمالها ومنحته أجمل مفاتنها، فأخلص لها وانصرف وعاف الناس، فهو شاعر رومانتيكي غنائي يعبر المشاهد من نفسه مايثور في نفسه»(١٤-٢٠١)

تمد الطبيعة ظلالها ملاذا للمتعبين المثقلين بأحمال خيباتهم، ويوضح المثالان السابقان جانبا من حياة الزركلي وجبري في معاناتهما سيرة وسلوكاً، وارتباط هذه المعاناة بحالة المحاكاة الفنية لأدبهما الشعري الذي يعكس موقفاً نفسياً وفلسفيا من ظواهر الوجود. وبذلك تتجاوز المحاكاة الفنية للظلال والأغصان والماء حدود الإحساس السريع بالجمال الخارجي إلى مستويات أعمق، يتداخل فيها الذاتي والموضوعي. وغالبا ما تتحدد سمات هذا التداخل بعناصر الموهبة الشعرية ودربتها، وبحجم المعاناة الإنسانية التي تصدر عنها.

لقد تكرس صوت الطبيعة المواسي المعزي في الشعر، وراحت نغماته تبحث عن رموزها الدالة في القصيدة الحديثة، لتعبر عن استمرار النفس الرومانسي التائق إلى إعلان وحدته مع الطبيعة الحرة البريئة للانعتاق من المجتمعات التي تكسر أحلام الشاعر. ومن نماذج ذلك التوق، قصيدة الياس الفاضل «جرس مخنوق» التي تحمل انكسارات شاعر يجر على ظهره تاريخا من المآسي، فيلجأ إلى الطبيعة واثقا أنها رجاؤه وعزاؤه يقول:

«أيتها الحرية
ابحثي عنه
على ضفاف البحيرات الزرق المجهولة
وبأنفاس أشجار الأكاسيا
كوني له حكايات وأغاني (٧-ص٤٨)

ومن الجدير بالملاحظة أن صورة الطبيعة هنا مستمدة من الاطلاع الثقافي للشاعر على الأدب العالمي حيث يمكن تفسير الصلة الحارة الموفقة بتلك البحيرات والأشجار. والآثار القديمة والخرائب طبيعة بقيت دون مظاهر زمنها، مترفّعة بالفن منتصرة على عوادي الزمن، مستوحشة في ظلام وحدتها، تجر تاريخا تضج في أرجائه الأصداء، مرددة تأوهات عاشق أو رنين إزميل نحات أو صراخ تداعي أمم وهزائم ملوك. . . .

إنها بيئة ثرية بالإيحاءات، يجد بها الشاعر الرومانسي معادلاً لعالمه النفسي الداخلي الغني بالانفعالات. فما المعبد في قصيدة عمر أبي ريشه «كاجوراو» في تمرده على الزمان وانتصاره على أحداث التاريخ وصلف الطغاة، سوى ظلال نفسه التائقة إلى الظفر في مرحلة تاريخية حافلة بالأحداث الجسام والتحديات، ماتصوره القصيدة محققا على أعتاب المعبد، تعبير عن توق كاتبها إلى تحقيقه في عصره، فالمعبد والشاعر رمزان من رموز الفن والعنفوان، يقول: (١-ص١٠١).

«من منكما وهب الأمان ... لأخيه، أنت أم الزمان
شقيت على أعتابك ... الغارات وانتحرت هوان
وتمزقت أملاكها ... تاجا، وفضت صولجان
وبقيت وحدك فوق هذا ... الصخر وقفة عنفوان

وهذا الشعور بالرابطة بين العالم النفسي الداخلي للشاعر والآثار القديمة والخرائب يتكرر في شعر أبي ريشة كما هو الحال في قصيدته «أوغاريت» و«طلل». يقول محمد اسماعيل دندي في كتابه «عمر

أبو ريشة - دراسة في شعره ومسرحياته في «معرض» دراسته لهذه الموضوعات: «يعد اختيار الشاعر لها، تناغما أصيلاً، وانسجاما عميقا مع التفاتته الدائمة إلى الماضي، وهي نزعة رومانسية، متأصلة في نفسه(١٣-ص٥٩) ويقارن دندي في كتابه المذكور بين عمر أبي ريشة في معبد كاجوراو «والشاعر الانكليزي جون كيتس (١٧٩٥-١٨٢١) «في زهرية اغريقية» فيجد فيهما تشابهات تصل به إلى التساؤل: «أترى استوحى أبو ريشة هذه الملاحظة، من التمثال أم من قصيدة كيتس ذاتها»(١٣-ص٦٣).

تتحول الطبيعة في أعماق هؤلاء الشعراء إلى رموز فنية تعبر عن موقف من العالم الخارجي أكثر مما تعبر عن هذا العالم ذاته، فالدمج النشيط لعناصر العالم الداخلي الشخصي ومكونات الذات بعناصر الطبيعة، قاد القصيدة إلى موضوع جديد، لايعبأ بمحاكاة الفن للطبيعة بقدر ماينشئ بالفن معادلا موضوعيا لذات الشاعر الإنسان في صلاتها بالآخرين. وفق هذا المنظور نستطيع أن نقرأ قصيدة عمر أبي ريشة «النسر» قراءة جمالية ذات فائدة أكبر(١-ص١٥٨).

عندما يقوم الشاعر بالتركيز على عالمه الشخصي الداخلي، تبتعد الطبيعة في القصيدة عن آفاقها الواقعية، يتضاءل الحرص على الأمانة في نقل الواقع، ويقل الاحتفاء ببراعة الفن في تفسير تفصيلاته. وبذلك يقوم فرق جوهري بين القصيدة القديمة والقصيدة المتأثرة بالرومانسية، تقدم معلقة امرئ القيس مثالا مناسبا لبراعة الفن في محاكاة الطبيعة وتفسيرها، ومنها قوله في وصف الجواد: (١٠-ص٢١):

وقد أغتدي والطير في وكناتها	بمنجرد قيد الأوابد هيكل
مكر مفر مقبل مدبر معا	كجلمود صخر حطه السيل من عل
كميت يزل اللبد عن حال متنه	كما زلت الصفراء بالمتنزل
له أيطلا ظبي وساقا نعامة	وإرخاء سرحان وتقريب تتفل

إن الفرق بين نسر عمر أبي ريشة وجواد امرئ القيس، بعيد في دلالاته، يجسّد اختلافا جوهريا بين موضوع الطبيعة في القصيدة الكلاسيكية والقصيدة المتأثرة بالرومانسية. ثمة وظيفة فنية للطبيعة في القصيدة الأخيرة تجعل همها الأساسي في إيضاح البنية النفسية الداخلية للشاعر، فتغدو هذه الوظيفة مزدوجة الدلالة على موضوع القصيدة ووسائلها الفنية بآن معا.

برزت موضوعات الطبيعة في الشعر السوري المعاصر بتجليات غنية متنوعة تأثرت من جهة، بالتراث الشعري العربي الذي أولى المظاهر الطبيعية الصامتة والحية، عناية ممتازة، ومن جهة أخرى بتواصل فعال مع آداب الغرب التي قدم الشعر الرومانسي فيها مواقفه المتميزة من الطبيعة في علاقات فياضة بالمشاعر وهذه النظرة، تفسر حالات عدم التناقض بين استمرار الصوت المسموع للتراث في الشعر العربي المعاصر، ومجاراة هذا الشعر لنماذج الشعر الغربي في الطبيعة، مثل قصيدة الفونس دولا مارتين (١٧٩٠-١٨٦٩) «البحيرة» وقصيدتي سانت بوف (١٨٠٤-١٨٦٩) «الأشعة الصفراء والوادي» وقصائد جراد ونرفال (١٨٠٨-١٨٨٥) التي امتلكت مقدرة مدهشة على بعث الروح في كل شيء تقع عليه عينا الشاعر، وقصائد فكتور هوغو (١٨٠٢-١٨٨٥) الذي يحاور الطبيعة مصغيا إلى أصواتها، مفتشا فيها عن إيقاعات تتناغم مع موسيقا روحه، يقول(٢٠-ص١١١)

«آه أخبريني أيتها الوديان العميقة،\
أيتها السواقي الباردة، والكروم الناضجة\
أيتها الأغصان المجدولة بأعشاش العصافير\
أيتها المغاور والغابات الظليلة\
أمِن أجل الآخرين ستطلقين همساتك؟\
ألِلآخرين ستسمعين أغنياتك؟»

إن إيلاء المشاهدالطبيعية هذه الأهمية في البناء الشعري، يعود إلى طبيعة الموقف الرومانسي في تعامله مع الوجود، ويغدو تنويع الصلة بالطبيعة مرتبطا بمرجعية جوهرية واحدة. ولهذا لايبتعد السكون في رؤية الشاعر تيوفيل غوتيه (١٨١١-١٨٧٢) الذي امتلك نظرة تواقة إلى معانقة اللحظات الاحتفالية المهيبة في الطبيعة، عن أناشيد جوقة شعراء الرومانسية، إنه سكون يتناغم معها، يقول: (٢٠-ص١٤١)

لاورقة ترتعش
لاعصفور يغني
سكن الوجود إلا وميض نور
يغطيّ حدود الأفق
بوشاح قرمزي

إن تناغم روح الشاعر مع أناشيد الطبيعة تعبير عن موقف رومانسي أصيل، يحاول انجاز موسيقاه الجديدة التي تسير على أنغامها رحلة الإنسان للانعتاق من واقعه على أجنحة الحلم بعالم بديل أزهى وأجمل.

وكما هو شأن رومانسيي الأدب الفرنسي وغيرهم من رومانسيي الغرب، كان عدد من شعراء سوريا يجدون في الطبيعة ينبوع موسيقا تتدفق أنغامها وأناشيدها ساكبة نشوتها الروحية على وجود الشاعر، تحرره من قيوده، كاشفة لعينيه المستسلمتين لأحلام الطبيعة، عوالمها البكر المجهولة العذراء، تلك العوالم التي يصفها أنور العطار بأنها العيوب التي تتكشف أمام العين، يقول عن الطبيعة في الربيع:

كل شيء هنا يغني ويحيــا نغما ممتعا وشدوا عجيبــا
هاهنا تسمع الأناشيد أذنــي وترى العين في كراها الغيوب(٥،ص٣٢)

إن الأناشيد التي ترتّلها الطبيعة على مسامع الشاعر العطار، تتناغم مع موسيقا الطبيعة التي تصدح بها جوقتها في حضرة الشعراء الرومانسيين، فتطلع ألحانها في قصائدهم مؤشراً مهماً على صلاتهم النوعية المميزة بالطبيعة.

يقول الشاعر الانكليزي وليم وردورث (١٧٧٠-١٨٥٠) في قصيدته «الصبي - الراعي الكسول» The idle shepherd - boy

«الوادي يصدح بألحان الفرح والحبور
وتشدو الأصداء بين التلال
بأغنية أبدية لاتنتهي (١٧-ص٢٩).

تتداخل الأغاني بين أصوات الطبيعة وصوت الشاعر، فيتحول إلى قيثارة تعزف عليها الطبيعة أنغامها، يقول معروف الارناؤوط عن أنور العطار: «بل هو، كما يقول لورد بايرون، قيثارة بعض أوتارها للغناء، وبعضها للبكاء»(٥-ص٨).

المصادر والمراجع

١- أبو ريشة، عمر، «ديوان عمر أبو ريشة» والمجلد الأول، دار العودة، بيروت، ١٩٧١.

٢- بدوي الجبل، «ديوان بدوي الجبل» دار العودة، بيروت، ١٩٧٨.

٣- البزم، محمد، «ديوان محمد البزم»، الجزء الأول، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، دمشق، ١٩٦١.

٤- الزركلي، «خير الدين، «ديوان الزركلي»، الأعمال الشعرية الكاملة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠.

٥- العطار، أنور، «ظلال الأيام» دمشق، ١٩٤٨.

٦- عريضة، نسيب، «الأرواح الحائرة»، مطبعة جريدة الأخلاق، نيويورك، ١٩٤٦.

٧- الفاضل، الياس، «تحت سماء آسيا»، دار الأجيال، دمشق، ١٩٧٠.

٨- محمد، نديم، «آلام» دار الحقائق، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

٩- الناصر، د. علي، «اثنان في واحد»، دار الرائد، حلب، ١٩٦٨.

١٠- امرؤ القيس، «ديوان امرئ القيس»، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ذخائر العرب ٢٤، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٦٩.

١١- تيغيم، بول فان، «الرومانسية في الأدب الأوروبي»، الجزء الثاني، تر. صباح جهيم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.

١٢- جبري، شفيق، «أنا والشعر»، جامعة الدول العربي، القاهرة، ١٩٥٩ .

١٣- دندي، محمد اسماعيل، «عمر أبو ريشة» دار المعرفة، دمشق، ١٩٨٨ .

١٤- الدهان، د. سامي، «الشعراء الأعلام في سورية»، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٩ .

١٥- قبش، أحمد، «تاريخ الشعر العربي الحديث»، دمشق، ١٩٧١ .

١٦- المقدسي، أنيس الخوري «الاتجاهات الأدبية في العام العرابي الحديث»، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٦٧ .

١٧- الناعوري، عيسى، «أدباء من الشرق والغرب»، منشورات عويدان بيروت، ١٩٦٦ .

١٨- نوفل، د. سيد، «شعر الطبيعة في الأدب العربي»، القاهرة، ١٩٤٥ .

١٩- هلال، د. محمد غنيمي، «الرومانسية»، دار العودة، بيروت، ١٩٧٣ .

- Anthologie: poétes foncais xix - siécles.pour Somi vélikorsky, -٢٠ Editions du progres. M.,1982.673p.

٢٠- أنطولوجيا «الشعراء الفرنسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين»، إعداد سامي فيليوكفسكي، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٢ . باللغة الفرنسية.

❊ ❊ ❊

ابداع

شعر

«يوحنا» في عرس الخروف

د. شاكر مطلق

في الظَّلام السَّرمَدي
ثمَّ من أعطى إلي
كوكبَ الصُّبح سراجاً لطريقي
وحصَاةً في يدي
وتجلَّى ثم غابْ..
أيُّ اسم كان منقوشاً عليها
أي لونٍ في الكتابْ؟!

---

* د. شاكر مطلق: شاعر و باحث من سورية، عضو جمعية العاديات، عضو الجمعية السورية لتاريخ العلوم عند العرب. من مؤلفاته: «معلقة جلجامش»، «لاتبح بسرك للريح».

هل لأعراسِ الخروفْ
سوف يدعوني الحبيب؟
أيٌّ جدوى للحصاة
وقضاةُ الروح
قد جاؤوا عراة
دون لونٍ كالسراب
بنواميس الأضاحي
ونواميس العقاب؟!
واقفاً، في العتم، أرنو
عند أبوابِ الجحيم
لوجوهٍ شاحبات في السديم
فأرى الأفعى الجميلة
فوق تابوت الخلودْ
توقظ العهد القديمْ
تقرع الأجراس ليلاً
تتلوى بسلامٍ
في الفراش القرمزي
ورداء الأرجوان
وتغني وتغني
لزمان الأفعوان

وغروب الآلهة
وهي تذوي في المكانْ . .

* * *

كانت الكفُّ تلاشتْ
فرغت حتى الذهول
عندما آن الدخول
في أتُون التجربة
وخيول الرَّغباتْ
تحت أضواء القمرْ
صامتات وهي ترعى
في أزاهير الجسدْ
بين قطعان الأفاعي
وذئاب الشّهوات
دون خوف من أحد . .
وثمار المعرفة
تتدلى يانعاتٍ
من غصونٍ وارفه
كنهود من حريرٍ
في شفاه من رمالٍ
تتمطى في الخيالْ

وتناديك: تعالْ

* * *

شاهدُ النُّور أمينٌ
لنواميس الفضيلة
عندما السُّم على القلب يجول
في الكوابيس الثقيلة
دون أن يأتي خلاصٌ
من خيارات عقيمهْ
ويوافيك الذبولْ...
أيها الملدوغ إن الكعب يدمى
ولياليك أثيمهْ
مد للنهد المضيءْ
جرحك الدامي، تمتع بالغنيمهْ
أيها الجالس في عرش اليَشبْ
في مياه من زجاجْ
آن وقتُ الاحتجاجْ
والطقوس الوثنيهْ
وتناول من يديها
جرعة الترياقِ
فالروح العصية

لن يوافيها ابتهاجٌ
عندما يدنو الزواجْ
بعروس من ذهبْ
أو يوافيهانداء الأبديهْ
في طقوس أزليهْ
دون أن تخطو بعيداً في اللهبْ
فوق أشلاء الرغائب
وابتهالات الأفاعي
في الليالي البابليهْ . .
غير أن الدرب موصد
خلفه يعلو الحريق
والرغائبُ
والأفاعي تتلوى في الطريق
وعروس الحلم أوهام نديهْ
لاتوافي كي نفيقْ . . .

* * *

ماالذي تعطيه لي تلك الكواكب
عندما المسمار يهوي في اليدين
ونحاس الإثم يدمي القدمين؟
هل أتى العهد الجديدْ

يوم قابيل على الفأسِ تمنى
أنه كان الضحيهْ
وهو، في السرِّ، الضحيهْ
دون أن يدري العقابْ
ونواميس البريهْ؟
كنت في الوحيِ
وكنا شاهدينْ
كيف يلقون الخيول الجامحةْ
في مياه النهر من أجل النقاءْ
والمنارات انطفاءْ
لاتقي البحار شيطانَ الصخورْ
عندما الإعصارُ يدنو
والموانئ لاتُضاءْ . .

* * *

ماله الممسوح لايأتي إلينا
آن نمشي وحدنا
في المياه الحارقهْ
في متاهات العذاب
دون أن ندري الجهاتْ
أو يوافينا الجوابْ؟!

رقد الآباء من بدء الخليقهْ
قرب أنهار العسلْ
واستكانو للحجابْ
كيف تأتينا البشارهْ.
والضبابْ
يغلق العين فنمشي في السرابْ
نحن أبناء الخطيئهْ
نقرع الأبواب كي يأتي يقينٌ
للمُراقَبِ والمُراقِبْ
شكُّنا بدء المراتبْ
آنَ نأوي للهزيمهْ ..
في قناع الكلماتْ . .
إنها الذكرى الأليمه
من بداءات الزمانْ
وشمت فينا الجريمه
هيكل الآثام مملوء بنا
وبأفعى الأرجوان
جفت الكرمةُ في الفردوسِ
والبرج تهاوى
فوقه عش الغراب

جفت الأزهار في الروح
وقد حل الخراب
وثمار المعرفهْ
كالندى في كاهل الثورِ
وقد عاش الصقيعْ
في لياليه الطويلهْ
سقطت فوق الترابْ
دون أن تنمو البذورْ
أو يوافينا ربيعٌ
في غروب الفلسفاتْ..
إن أشجاراً تنامتْ
في ضفاف النهر من أجل الحياةْ
لم يعد فيها شفاءٌ
غير سمٍّ في الجذورْ
سكنتها الجن ألقتْ
في ينابيع الخلودْ
عشبة البئر لأفعانا الجميلهْ
والحياة السرمديهْ

* * *

كيف للطين الحلولْ

عندما الحلم يطولْ
عندما الماء المدنّس
لا يطهرٌ
أو يُطهرٌ
آن تدعونا صلاةٌ
لنفوس الغائبين؟
موتنا الثاني عميقٌ
خلف أسوار الظلامْ
والخطايا من هوانا
والهوى أمسى ركامْ
أترى يأتي خلاصٌ
كلما في العالم السفلي
ربٌّ يتجلى
يطرق الباب علينا
لتوافينا البشارهْ
فنصلي ونصلي
ونغني للحبيبْ
ثمَّ يمضي لا يجيبْ
تاركاً فينا شعاره؟!

ابـــداع

عمـي الشـيخ

عبد الكريم الناعم*

* كان قبل أن يذرذر الصباح نوره
الشفيف.. ينتحي..
يقومُ باكراً ليرفع الضياء
* يسبح الرحمن جهرةً
فتبزغ الغصون في فروع قلبه
الوريف.. ينحني
فتسجد السماءْ

* عبد الكريم الناعم: أديب وشاعر من سورية، عضو جمعية الشعر. من أعماله: «من سكر الطين» «كشوفات».

* يشع زيت قلبه : تصفق المشكاة
يفيض بالحنان
كل مافي الكون أسطر في ذلك الكتاب ،
يفتح الرؤى على بصيرة الخبيء
بين نقطة وجُرةٍ
فترسل الحياة
أسرابها
وتعشب الوديان في سرائر
النفوس بغتة
ويسفر الوجود عن بهائه
فيدخل الجميع في الصلاة
* حفنة من الزمان
كانت لنا
وكان وحده المياه والشذى
وبهجة البستان
كنا نخاف أن نُعد ،
نترك الأرقام جانباً ،
نخاف أن يكون في تذكر الزمان
مايعجل الأيام ،
ننتحي جواء كرمة

ويُحجب السراج بالدخان.
* وذات جلسة أصاخ سمعه،
يمامةٌ تفتحت فأزهر التغريد في فناء
روحه، فشفَّ
كان حزمةمن الضياء والعسل
تبرّج التغريد،
أغلق الحواسَ
كان واضحاً
فكل ماتخبىء الجبال والوهاد من
زبرجدٍ
ونحلٍ حكمةٍ
طفا
فدقَّ واكتمل
* تهطلت عريشةٌ في القلب،
سبَّحت كواكبُ العناقيد الخمورَ،
كان كأس نفسه
سبحان من أشاع في سلالم الوجود
هذه الأنغامْ
*يملأ الفراشُ أفقه بالنار،
عارياً يطوف

ليس فيه ظلمةٌ ولاكدورةٌ
يقيم بُرجهُ
فيُقبل الحمامْ
سبحان من يسلسل السحاب في النفوس
بين الوجد لهفة لجيد لفتة
ورقةً على البُغام»
* كنا نخافُ
نرجىء الزمان
لانعده
لكنما الزمان جاء مثلما يريد
وسافر الشيخ الجليل ذات ليلة
ودارت الشهور حول مغزل الحياة
وأنت حين لاتكون دورة
تكون مغزلاً
وحين لارسالة
تكون صاحب البريد
* ولست أدري ماالذي أصاب
طائر اليمام
فقبل ليلتين من بداية المحاق
ذات هلةٍ
دخلت في الصباح باكراً

جلست حيث كان يلتقي بنفسه
تفتحت غصو ن شجرة شاهدتها تقوم
بين قلبه ولثغة
في أول الكلام
قاربت غصنها
نظرت في مياه تلكم المرآة
أقبلت يمامةٌ
على العلي من أغصانها حطت
فكان آخر العناق
أول السلامْ.

❊ ❊ ❊

ابـــــداع

قصـــة

عشـــاء عـــلى حساب الحارس

سـمية الجنـــدي

تصالحا منذ فترة قريبة!

كانا، قبل الصلح، فتيلاً وقنبلة!

ولأن الصلح سيد الأحكام.. وضعا بينهما صمام أمان: رحلة شتوية إلى شاطئ البحر!

بعد رفض ثم تهرّب وتأجيل وتردد.. قررت هي.. أن ترافقه.

وبعـد طول أناة وترويض.. وشيء من نفـاد الصبر.. حمل هو، أمتعتهما أخيراً.. وأصعدها وطفلها إلى سيارته.

---

* سمية الجندي: أديبة وقاصة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية.

سيارته عادية. إنما لا يملك مثلها كثير من الناس!

عندما انطلقت بهما على الطريق العام، قطّرت خلفها ركاماً من التصورات: «نبيت في المسكن المطل على البحر بعد جولة في بعض المراح ومقرات الإصطياف نتناول غداءنا في متنزه مطلٍ على البحر.. قد يحدث أفضل من هذا.. فأنا حبيبته.. شريكة ما بقي من عمره..».

ولم تمنع نفسها من التفكير في ثوب جميل يلف قدها احتفالاً بهذا الصلح.. ثوب جديد أنيق. إنها لا تشك في ذوقه وحسن انتقائه.. وبدأت تحسب الأعوام التي مضت منذ أن اشترى لها أول وآخر أجمل ثوب ارتدته في حياتها..

❊ ❊ ❊

حطّا أمام مطعم شعبي في المدينة. تناولا «الفلافل والحمّص»، ثم انطلقا في رحلتهما صوب البحر.. ومع صوت فيروز.. أخذا يرقيان أولى الطرق الجبلية ويحلّقان نحو الرب!

كانت المناظر تهدي لهما أجمل بطاقات رسمتها يد فنان من على جانبي الطريق: بقايا ثلوج في السفوح الوحشية.. خضرة التنوب والزعرور والسنديان.. الإنكسارات الحجرية المفاجئة في الوهاد.. الصبار الصبار.. والصخور.. عناق الذرى مع السماء، عناقٌ تخفيه غيوم من الضباب حيناً.. وتفضحه الشمس حيناً آخر..

ضباب ودلب وزعرور وبلوط.. والثلج شاهدٌ على فرحةٍ لا عمر، لا منبع لها ولا مصب.. تضرب في تيه أعماقها مثلما يضرب ذوبان الثلج في بطن الأرض مجدداً رحلته الأبدية نحو البحر.. البحر!.. يالجماله.. طائرٌ مشاكس ينقض بأجنحته الزبدية على رمال الشطآن وقد اكتحل إزاره الأزرق المخضر بقوارب الصيد.

- طوبى لمن عرف كيف يستمتع بأية لحظة من الحياة.. وبجمال الطبيعة في هذا الفصل!

بهذا القول شيّعتهما صديقتها عندما ابتاعا أحذية من متجرها، وكان هو من أعلم تلك الصديقة عن أمر النزهة البحرية.

* * *

توقّف شريكها في إحدى المدن البحرية أمام متجرٍ لبيع الألبسة، يملكه أحد المشرفين على جمعية من جمعيات مساكن الإصطياف. قال لها:

- سأسدد ديناً ثم أعود..

أخذت تراقبه من داخل السيارة، ورأت صبيةً ترتدي سروالاً لصيقاً بساقيها، منهمكة في عرض بعض الملابس على زبون ما.. داخل المتجر، وفجأة أطل عليها «الشريك» وأومأ متسائلاً:

- أتناسبني هذه السترة؟

سمحت لنفسها بمغادرة السيارة مع الطفل وولجت إلى المتجر. لم تجد فيه غير زوجها والصبيّة. فكرت: لم لا أنتقي بعض الملابس لي ولابني؟ لكنها لم تجد ما أثار إعجابها وناسب قدها.. ثم حولت انتباهها إلى «الشريك».. فرأته يبتاع ثياباً عصرية جميلة تناسبه ثياباً.. لا يرتدي مثلها كثيرٌ من الناس!

قدّمت له الصبيّة فاتورة الأسعار، فاقتربت وقرأت رقماً مسجلاً فيها: ألفين وخمسمائة ليرة..!

* * *

بلغا مسكن الإصطياف مساء ذلك اليوم الشتائي الدافئ، وتبدّى مشهد البحر.. لاح لها فضياً مسترخياً مثل سمكة مشط عظيمة شبعة.. يتلألأ ظهرها تلألؤاً خاطفاً من خلال الكتل الإسمنتية المبثوثة على طول الشاطئ.. سمك المشط لذيذ مع شرائح الليمون.. في مطعم شعبي قرب مراكب الصيادين.. لكن «الشريك» ابتاع قليلاً من اللحم والخضار والفستق.. وهذا يعني أنهما لن يغادرا المسكن حتى صباح الغد...!

هاهمـا الآن قـدام البـاب. . كـان المسكن متـميـزاً عن رتل المسـاكن المجاورة والمقابلة له. . فهو أنيق مشرق مطلي. . !

كان مسكناً لا يقطن مثله كثير من الناس!

بمجرد أن فتح الباب، داهمتهما رائحة عفونة. قال لها:

- أخبرتك أن الجرذان داهمت المكان منذ فترة. . لكن. . لا وجود لها الآن لقد تدبرنا الأمر وقطعنا عليها طريق العودة.

- ماهذه الآثار في أرضية الحمّام، والمدخل، وماهذه الروائح، و ذاك الفراش في الغرفة اليمنى. . انظر، لقد قضمته الجرذان وتناثرت نتف إسفنجه على الحصير. . بالرائحة الوسائد. . وألوانها. . كان المكان ينفّر من المبيت فيه.

بدّلت ملابسها على الفور، وطفقت تزيل آثار اعتداء الجرذان والغبار والرطوبة. وبينما هي تفتح النوافذ، بلغت باب الشرفة الزجاجي، تحدوها الرغبة للمكوث هناك وتأمل البحر.

لكن. . لا وقت للتأمل!

رفعت أكمام سروالها وأخذت تشطف الأرضية بالماء والصابون، في حين انهمك شريكها في بعض الترتيبات. وبينما هي تكشط الماء طلب إليها:

- دلّي الحارس على الموضع الذي قضمته الجرذان في مقعد الصالة الطويل. .

ولأنها كانت منهمكة تماماً في عملها، اكتفت بتوجيه إبهامها صوب موضع العطب. . دون أن تعير الرجلين أي اهتمام. .

أعقب الشريك مجدداً:

- عندما تفرغين من عملك، أرجو أن تخيطي جوانب الفرش التي في الغرفة الأخرى نظرتْ عبر باب الغرفة المجاورة، فرأت خمس أو ست فرش، فقررت على الفور:

- لن أخيط أو أعمل أي شيء حتى أتناول طعامي وأرتاح . .

- لم أقل خيطيها الآن . . بل وجّهت انتباهك إلى ضرورة خياطتها . .

* * *

اتجها نحو المطبخ وشرعا يعدان الطعام، نظفت «هي» النعناع والبقدونس وضع «هو» اللحم المفروم في طبق صغير . . غطاه بشرائح البندورة، وضعه على الموقد. سألته :

- أيكفينا هذا الطبق الصغير؟

- نعم . . يكفي .

بدأ الطفل يضجر . وظهر على ملامحه التعب والجوع .

- ليتنا ابتعنا له لعبة . سيملّ من التجوال هكذا في الصالة .

- سأشتري له واحدةً في الغد .

كانت تسترق النظر إلى البحر، عبر نافذة المطبخ وباب الصالة الزجاجي المنفتح على الشرفة . ثم انهمكت بوضع الطعام وتهيئة الفراش للنوم، استلقت إلى جانبه، وروحها ترنو إلى مشهد البحر!

أما هو . . فقد فتح كتاباً كبيراً وأخذ يقرأ . كتاباً لا يقرأ مثله جميع الناس! عن حرب الخليج . . إنها لا تدري كيف يستعمره الإحساس بالظلم . . ! حرب الخليج ظلمٌ في ظلم . . وهو مستغرق في تفاصيلها . . مستمتع بفك طلاسمها . .

أما هي . . فتمنت لو تنام على هدهدة البحر . لولا البرد لتركت الصالة منفتحة على تلك الهمهمة الليلية الغافضة .

تقلبت في الفراش . الصمت المطبق لم تألفه . . جعل ضجيج أفكارها يتعالى . فأرقت رغم إنهاكها الشديد . لم تستطع المقاومة . . نهضت واتجهت نحو الشرفة، أوقفها «الشريك» قائلاً :

- ما رأيك لو تحضرين قهوة نشربها هناك؟

عادت أدراجها نحو المطبخ، أعدّت القهوة ثم عادت إلى الشرفة. اتخذت لنفسها مجلساً إلى جوار «الشريك» وبدأت ترشف القهوة. توقعت أن يطغى صوته على همهمة البحر في كلمة دافئة، في بوح رقيق. توقعت أن يحاول التفكير معها في أي شيء.. أي شيء.

لكن، لشريكها «إحساس» لا يملكه جميع الناس!

شريكها رجل يستعمره الإحساس بالظلم. أما هي... !

فكّرت.. ربما يخبىء لها مفاجأة في الغد.. وبانتظار الغد لم يعد برد الشرفة محتملاً.. فولجت إلى الصالة، وتكوّرت في فراشها!

* * *

بمجرد استيقاظها صباح اليوم التالي، استأنفت الأعمال المنزلية. وضعت أغطية الوسائد في قدر، وأخذت تغليها بالماء والصابون فوق الموقد. بدلت ملابس طفلها، حاولت أن تطعمه.. رفض الزبدة والحلاوة التي جلبها أبوه، تركته يلعب، وأخذت تخيط الفرش في الغرفة المطلة على البرّ، حيث اصطفت وتل مقابل من المساكن غير المنجزة. ومن النافذة، لمحت أولاد الحارس الحفاة يلهون مبعثرين على تربة الطريق السوداء. وعلى مقربة منهم جلس «الشريك» مولياً إياها ظهره منهمكاً في تدخين لفافة.. وقبالته جلست امرأة تدخن أيضاً. أما الحارس وزوجه فكانا غائبين. بعد قليل عاد الحارس، وجلس مع ضيفه وطفقا يتحادثان حول أمر ما.

لم تشعر وهي في غفلة عن الوقت، أن الظهيرة قد حلّت.

حضّرت نفسها لنزهة بعد أن فرغت من عملها. ولما عاد شريكها سألته:

- ماذا نتغدى وأين.. لقد جعنا أنا والطفل.

- أنسيت «بيض الغنم» في الثلاجة. لقد أحضرناه بالأمس. هيا اقليه وسوف نتناوله.

ـ ماذا . . ؟ انفطر ونتغدى «أوقية» من «بيض الغنم» لا تكاد تكفي الطفل وحده . . ؟ كما أني لا أحب «بيض الغنم» هذا ولا أطيق رائحته .

ـ تدبري الأمر . لقد قررت أن أشتري دجاجاً نشويه ونتناوله مع عائلة الحارس . الرجل طيب وينبغي أن أكرمه نظير رعايته للمسكن ، ونظير أعمال الصيانة التي قام بها دون أجر . .

ـ أكرمه . . أكرمه كيفما شئت . . لكن هذا . . وقت غداء . . لا فطور ، وقد قرصني الجوع . . فاذهب ودبر ما نأكله الآن .

ـ أتعنين أن أحضر الدجاج الآن وتجهزيه؟

ـ أنا لن أحضر أي شيء . . أنا قادمة إلى هنا في نزهة عمرها يومان فقط ، ولن أقف بعد الآن في المطبخ . . فأحضر أي شيء جاهز نتناوله ، وجم قليلاً ، ثم غادر المسكن . وبعد قليل عاد يحمل كيساً في يده .

ـ هاك . . بطاطا وبيض . . أعتقد أن الطعام أصبح كافياً!

سكتت على مضض . أخذت منه الكيس وشرعت تعمل . . ولما حملت الأطباق إلى الصالة ونادت طفلها ، رأت شريكها يفتح الباب لأطفال الحارس ، وسمعته يشكرهم ويدعوهم للدخول . خرجت من المطبخ لترى ما الأمر . شاهدته يحمل ضُمّة ضخمة من الهندباء والبقدونس . . غير أنها لم تر الأطفال .

لما انتهت طقوس الوجبة المعتادة ، كان سطوع الشمس قد اشتد فوق صفحة البحر . اجتاحتها رغبة جامحة في السباحة ، لكن العمل المنزلي استنفد حيويتها وقصف رغبتها . ما أشد حاجتها إلى الإسترخاء . . كيف تسترخي وقد أقبل المساء . استلقت ، تقلبت أصابتها الحيرة : هل تنام . . أم تخرج في نزهة؟ كم من الأشياء كان يجدر بها إنجازها لو ظلت في البيت ولم ترافق شريكها في رحلته! شريكُها . . ! شريكها في ماذا؟ ربما في . . الطفل!

وما كاد يحدثها في أمرٍ ما . . . حديث واثق مطمئنٍ، إلى راحة الآخر، حتى انفجرت في وجهه. وتشاجرا . . ! نسفها بقوله المعتاد:

ـ لسنا من عليّة القوم حتى نتغدى في مطاعم يديرها اللصوص، الأجدر بنا أن «نكتسي» بالنقود التي سيجمعها هؤلاء في جيوبهم . . .

ـ لكنك اكتسيتَ وحدكَ . . لم تفكر حتى بشراء شيء مفرح لي وللطفل . .

ـ ماذا؟ أتقصد أنك بهذا الحذاء الذي . . .

ـ ليس بالحذاء وحده . . بل بكل شيء . . كل شيء . . .

ـ كفى . . اصمت . . ولا تحدثني أو تتفوه بأية كلمة بعد الآن .

* * *

اشتعل الفتيل . .

انكفأ كل منهما في عالمه الخاص. هو غطّ في النوم. وهي ارتدت ملابسها وخرجت. كان من عادتها، كلما نشب شجار، أن تحس دافعاً قوياً يحثها على أن ترتمي في أحضان التأمل والصمت. على أن تضجع بطريقة مغايرة، على أن ترقص أو تقرأ بطريقة مغايرة . . على أن تستبصر نفسها في ضوء جديد . . ضوء تبدو فيه ذاتها مثل جُمّة من خيوط، أفلتت طائشة، تائهة وسط عشب الزمن، حتى وطأتها رتابة اليوميات وطئاً غبياً ثقيلاً. هاهي الآن . . تشد الخيوط خيطاً خيطاً وتعيد ضمها من جديد . . كان انكفاؤها لذيذاً! وبغتة!

شعرت أنها محتاجة إلى أن تتواطأ مع البحر في أمر ما . . كان يصخب بهدير مرتفع يدب الفزع في صدرها، أو يعلو كهضبةٍ كامدة تتقدم في موسيقى مزمجرة تجتاح هذا المسكن الغبي، وتجتاح كل شيء . . وقد بثت خوفاً بهيجاً في روحها . . !

لكن . . هاهو البحر متدثر بالظلام معتصم بالصمت لا يريم . وها هو الليل يشلح على الشاطئ والبيوت عباءته القاتمة . . ويا ليت الأمر ظل كما كان . . لقد أفسدت مشاكسات القطط جلالة الصمت وغدا من المتعذّر الإبصار والتأمل ثم أقبلت من البعيد أشباح غريبة فتحركت من مكانها على اللسان الصخري وقفلت عائدة تتمشى على مهل ، ثم خطر لها خاطر جعلها تمر بمنزل الحارس قبل أن ترقى السلّم صاعدة نحو «الشريك» . .

كان الحارس الشاب واقفاً قرب مدخل مسكنه الأجرد ، يتبادل الحديث مع رجلين ، وإلى جوارهم أحد الأطفال . ألقت عليهم التحية وسألت الحارس عن زوجه ، فخرجت هذه في الحال ، هاشة ترحب بها . أدخلتها غرفة السكن الوحيدة ، المستعملة في الشقة . . وهناك . . كان الغتر يسترخي مثل غولٍ كسول أجهز على علائم المنزل وقاطنيه . . كان فاضحاً ، مريعاً مشفوعاً بأقدام حافية وألبسة خفيفة ممزقة لا تكاد تقي من القر ، وسعال حاد وأنوف صغيرة تسيل . . مما لا يخفي اعتلال الصدور واختناق الحاجات هب الأصفال لملاقاة ضيفهم الصغير وأنشؤوا يلعبون . . أما أمهم فقد هرعت نحو الغرفة المقابلة لتحضر القهوة . .

ـ انتظري . . كيف تحضرين القهوة وسط العتمة؟ خذي القنديل معك . . وتناولت قنديلاً ينوس ضوؤه مع نسيمات المساء المتسللة عبر الباب .

ـ لاعليك . . سأبصر على ضوء الموقد . .

ـ بل خذي القنديل معك . . هيا . . سآتيك به .

عندما نهضت خفت نحوها زوج الحارس وتناولت القنديل . وفي تلك اللحظة أحدث الأطفال جلبة وتشاجروا السبب ما وطفق ابنها يبكي لأنهم سلبوه لعبته ، وقد انبعث من الغرفة التي يتراكضون فيها رائحة عفونة ممزوجة برائحة بول ، وخطر جرذ كبير مرتبك من تحت الخزانة ليختفي خلف المساند المصطفة على الأرض . . كانت الغرفة تحوي على أثاث بيت الحارس كله . . تلفاز صغير على طاولة ، مجموعة فرش منضدة في الزاوية خزانة ملابس معدنية ، سمط [illegible] اند من القش .

ـ حين ارتحلت عروساً من بيت والدي وجئت إلى هذا المكان، لم يكن عريسي يملك أي شيء مما ترين (علقت زوج الحارس).

ثم أردفت:

لولاي ما اقتنى زوجي أي شيء مما ترين..

ثم قالت وهي تقدم لضيفتها القهوة، وبنبرة لا تخلو من انكسار:

إقامتنا مؤقتة هنا، في هذا المشروع. كلما بوشر العمل في مشروع ارتحلنا مع «عفشنا» إلى مشروع جديد، وشغلنا غرفتين، واحدة للمعيشة والنوم، وأخرى للطبخ والإستحمام والغسل..

في تلك الأثناء تناهى إليها صوت الشريك محيياً وقد بدا على صوته ومحياه أثر النوم. ربما سمعها.... أو ربما فهم من حركة الطفل أنها تجلس في الداخل، مع زوج الحارس.. كان الأخير قد هب من مجلسه مرحباً، وأوسع له بعض الرجال مكاناً في مجلسهم على المقعد الطويل المرمي خارجاً..

وما لبثت أن سمعت صوته ينطلق في وصف استعراضي لمشاعره نحو الفقراء، امتدح مجالستهم، وأعلن استنكاره لأصحاب المتنزهات والمطاعم ورفضه دفع النقود لهم.. وفجأة.. أبصرت نفسها تتحول إلى أنثى غبية تعشق الظهور.. بملابسها النظيفة المرتبة، وذاك السوار الذهبي في معصم يدها.. وأنها كائنة مجرّدة من الإحساس، وهتفت في قرارة نفسها: «أحقاً.. هذه أنا؟»؟

ووجدت صوتها يخاطب زوج الحارس والحنق يضطرم في مرجل نفسها:

ـ كـلا.. لست أنا..! إياك أن تخدعي بما ترين.. هذا المسكن البحري.. وتلك السيارة وهذه الملابس وذاك السوار... لكن بخار مرجلها تكثف، واستحال غصة وقفت في حلقها، فأحجمت عن البوح بما كانت تفكر فيه.

وعرفت بغتة . . أن زوج الحارس لا تغبطها ما تملك . . فهي مرتاحة رغم الفقر ورغم كل شيء، إن زوجها يحبها فعلاً، يخلص لها، يحارب العالم كله من أجلها، ورغم قلة حيلته يحقق لها كل ما تتمنى . . ثم استشهدت على قولها بفتح الخزانة وإخراج ثوب جميل أنيق مرتفع الثمن وهي تقول :

ـ اشتراه لي منذ بضعة أسابيع . . صحيح أننا فقراء، لكن طيبة زوجي واندفاعه وشهامته تنسيني الفقر . . لولا بعض المنغصات المزعجة من خارج البيت . . . !

ـ أية منغصات . . ؟

ـ من زوجه الأولى . لكنه طلقها منذ مدة وجيزة .

ـ وهل تقطن معكما . . لم أرها .

ـ إنها تقيم الآن في المسكن الصغير الواقع في الجهة الشرقية من المشروع مع أسرة من المزارعين .

ـ هل تزوجت . من جديد؟

ـ لا . . لكن الأسرة هناك . . أشفقت عليها، وخصصتها بغرفة من المسكن . . سأريك إياه نهار الغد . .

وهنا تعالى صوت الحارس منادياً :

ـ آمنة . .

ـ نعم ما بك . .

ـ هاك هذه الدجاجات نظفيها وقطعيها وجهزيها ريثما نشعل النار .

أخرج الرجل بعض المقاعد الخشبية الصغيرة إلى القاعة ليوسعوا مجلسهم، ولم تلبث رائحة الحطب المشتعل أن اقتحمت الغرفة التي جلس فيها الأطفال والمرأتان . أصرت زوج الحارس على العمل بمفردها . . لكن الضيفة ساعدتها في تقشير الثوم وهي تصيخ السمع إلى حديثها وتتملى المكان :

ركام من الأشياء المبعثرة هنا وهناك . . منضدة خشبية صنعها الحارس على عجل وتكومت عليها أكداس من القدور والأطباق ولوازم أخرى خاصة بطهي الطعام، خزانة خشبية للمؤونة، برميل كبير مزود بصنبور، في زاوية الغرفة عبر الجدار . . هناك جلست آمنة تقطع اللحم بخفة وعلى مقربة منها . . جلست ضيفتها وهي تلملم من أطراف حديث الرجال في الخارج، خيوطاً يقطعها ضجيج الأطفال بين الحين والحين كان شريكها كعادته، يتحادث مع جلسائه عن معاناة المواطن . . ويلعن الأوضاع ويبث لواعج نفسه بين جدران القاعة المتربة المنفتحة على هواء البحر ورغم روح الدعابة والأنس التي تشوب حديث الرجال وتفوح من تعليقاتهم . . لم ينسَ وهو يحتسي العرق . . أن يستنكر الظلم! الظلم!!

وتذكرت الملابس التي اشتراها أمس، بثمن يعادل أو يفوق الراتب الشهري للحارس الذي يجالسه!

تسربت رائحة الشواء إلى الغرفة، وتسربت معها صور من الماضي تنضح بالظلم. ونظرت إلى الأطفال فلاحظت أن ابنها هو الوحيد الساهر، فطلبت من آمنة أن تخبئ حصص أطفالها النيام إلى صباح الغد.

ـ هذا ما سأفعله . . لكن لا تذهبي الآن أرجوكِ . . سنشرب الشاي ونتابع سهرتنا.

لكن النعاس أثقل جفنيها، ولاحظت اتساخ طفلها . . فقررت العودة ودّعت الجميع واتجهت نحو المسكن . . وشرعت تغسل يدي الطفل وتنظف وجهه وقدميه ثم جعلته ينام . . وبينما تحضر نفسها للنوم دخل شريكها منشرح الأسارير مضرج الوجه، وعلّق قائلاً:

ـ الله . . كم أكبرتُ تصرفكِ إذ بادرتِ إلى زيارتهم. الحق أنني فوجئت . . تصرفك برهان قاطع على أنكِ زوجة إنسان كبير . . . . . . أخذ يتحدث كأن شيئاً لم يحدث بينهما . . كأن الهوة ضاقت، ولم تتسع

بينهما . . وتذكرت زمرةً من صديقاتها السابقات الجامعيات العاطلات عن العمل اللواتي ينتمين إلى أسرٍ لا تفضل حالها حال الحارس بكثير . . ولطالما نعتهن بالضآلة والصغر . . بينما كان يتباهى بعلاقاته مع «نخبة القوم» من معلمي مدارس، ومسؤولين أو ذوي مناصب، هو ذاته كان يمكن أن يصير شيئاً مهماً جداً لوطنه . . لو سارت مركبة أمنياته، والأحداث الدائرة، كما يشاء ويشتهي . . . . .

كان وشل حديثه يتقاطر في قاع روحها . . فيتجمع ويتجمع دونما توقف. وأخذت تضغط على «صمّام الأمان» دونما توقف، كلما زاد إيغالاً في استطراداته، خشية أن تندلع نيران مرجله فتوقظ الطفل . . وهذه عادة اكتسبتها مع الزمن، مثلما اكتسبت عادة التلفع بالصمت، كلما انطلق صوته الخشن يدير الأفلاك في مجرّته . . وعندها كانت تغلق منافذ روحها وتردد: «لا أرى . . لا أسمع . . لا أتكلم . . وفجأة . . سقط نيزك على حواسها دفعة واحدة:

ـ أتعلمين . . قد تفاجئين لو أخبرتك بما جرى . . لقد تعشينا اليوم على حساب الحارس . . !

ـ ماذا!!!

ـ نعم . تعشينا على حساب المسكين . لقد أخبرت الشباب عن عزمي على إحضار الدجاج والعرق لنستأنف السهرة، لكن الرجل حلَف ثلاثاً بالطلاق، لو فارقت المقعد . . فرضخت للأمر . .

أحسّتْ على الفور، أن قطع اللحم التي تناولتها من يد آمنة . تجمعت وتحولت إلى كتلة ثقيلة سدّت حلقها . .

وصمتت . .

ألم يقل لها: كبري عقلك واكبري . . العقل الكبير يقتضي الصمت! تكومت تحت الغطاء بعد أن جعلت من الطفل فاصلاً بينها وبين «الشريك»

واستسلمت إلى نوم متقطع تخللته أحلامٌ مشوشة. . وقبل أن ينبلج الفجر أفاقت، تدثرت، وخرجت إلى الشرفة، أغلقت خلفها الباب وجلست تراقب في البعيد علائم الصيادين البيضاء الطافية على البحر. . لقد ربطوها إلى الشباك وابتعدوا بقواربهم الصغيرة، لم تكن ملامحهم بادية للعيان، غير أن كتل أجسادهم كانت مميزة وهي تتحرك. . تنثني وتعتدل وتميل. . ظلت تراقبهم إلى أن غابوا تماماً عن ناظريها. . واختفت معهم جلبة القوارب البخارية. . وعندما بزغ أول شعاع لشمس ذاك الصباح. . أحست أن يداً مطمئنةً تربت على أحزانها وتجلوها. . محولة إياها إلى نوعٍ من السكينة الوادعة، وداعة البحر حين تهجره الرياح والقوارب. . ورغم اخضلال عينيها بالدمع. . ولجت إلى المسكن وأخذت تحضر كمية هائلة من القهوة، ثم عادت إلى الشرفة من جديد.

انتشر بعض الدفء عندما اكتمل قرص الشمس في السماء ولاحت في البعيد بضعة نوارس، وتململ الطفل في الفراش فدنت منه وأخذت تغيّر ملابسه، ثم سلقت بيضة خبأتها له من الأمس وأطعمته.

أما «شريكها»، فنهض من نومه وطلب حلاوة مع زبدة كي يفطر. أعدت لهما الشاي. . وبينما هما منهمكان، انصرفت إلى تهيئة الهندباء التي أرسلها الحارس البارحة. . وأخذت تقطعها على مهل وقررت فجأة بصوت مسموع:

- لا جدوى من قضاء سحابة اليوم هنا. . لنعد إلى مدينتنا. . عندي أعمال أخرى هناك.

- كما تشائين. . لكننا مرغمون على انتظار مجيء الرجل الذي سأسدد له النقود الخاصة بجمعية الإصطياف.

وبانتظار قدوم الرجل، ارتدت ثيابها واصطحبت ولدها إلى الشاطئ. فرح الطفل فرحاً غامراً بمشاهدة البحر عن قرب في وضح النهار، وأخذ يتسلى برمي الأصداف والحجارة. .

تمشيا مسافة طويلة، وعثرا على قطة صغيرة داعباها وحملاها معهما، لكن القطة فزعت من استهتار الطفل بها فخدشته وفرّت.

ثم عادت إلى المسكن.. ولاحت لها زوج الحارس تدعوها لشرب القهوة بابتسامة منكسرة. بدت سمرتها كامدة، واتضحت رثاثة ثيابها الممزقة.. ومسكنها وأطفالها.. لم تبد عليهم جميعاً ملامح التسلية والإصطياف.. وأحست أنها دخلت بطريقة ما.. إلى هشيم نفس المرأة الأخرى.. بعد أن كان زجاجاً صافياً تعرض للعبث..

هبط شريكها من المسكن، ثم أدار محرك السيارة والتفت صوّبها وقال:

- يمكنك أن تحضري الحقائب، سأعتمد على الحارس كي يسلم النقود للرجل المنتظر..

وحانت ساعة الرحيل.

ودّت لو تقدم لأطفال الحارس أي شيء.. فما وجدت في محفظتها سوى بضع وريقات نقدية.. أحجموا عن مسّها.. فقدمت لهم لعبة ابنها.. لكن أمهم رفضت اللعبة وقد رأت الطفل يتمسك بها غيرَ راغب في التنازل عنها لأحد.. وهكذا.. عادت إلى المسكن وشرعت تملأ الحقائب وتخرجها، وقد تهشم شيء في صدرها لقد خذلتها مخيلتها.. كما يحدث دائماً!

حملت كومة الهندباء المقطعة كأنها تحمل جثة طفل مدهوس.. وخاطبت شريكها قائلة:

- الوجبة جاهزة لنطهوها ونتناولها في منزلنا هناك.. لقد وفر عليك الحار ثمن وجبة!

فانفجر في وجهها يزأر غاضباً:

ـ ماالذي تقولينه . . أأنا بخيل كي يوفر عليَّ أحد ثمن ما آكل؟ أنا سيّد الكرماء . .

وانتفخت أوداجه . . وقفز الدم إلى وجهه . . وهبط من جديد نحو سيارته . كانت أسرة الحارس واقفة هناك بانتظارهما ولحقت هي بشريكها وأخذت تودعهم كما يودع الأصدقاء والأقارب بعضهم بعضاً . ثم انطلقت السيارة وطغت ضجة العجلات على آخر همسات الوداع . .

لفّت المكان بنظرة أخيرة وقد قررت ألا تعود إليه أبداً!

أما هو . . فقد شغل آلة التسجيل وانهمك في القيادة .

عندما قدما . . كان صوت فيروز داليةً تعنقدت على أغصانها التصورات الحلوة . . كانت الأغاني سهباً معشوشباً . . سلالم من ورد، عربشت على حبالها آمالٌ طفلةٌ . .

وعندما رجعا . . تقطعت الحبال وتحول السهب إلى سراب . . وصوت فيروز ترتيلة حزينة فرّت إليها المرأة خاوية . . مستنجدة . وطالت مسافة الطريق . . واستطال الزمن . . وأفاق الطفل من ذهوله يطلب طعاماً . . فاستفسرت :

ـ ماالهذا الطريق يطول والرحلة لا تنتهي؟!

ـ إنها الشاخصات، فقدت واحدة منها فالتبس عليَّ الأمر، تجمّلي بالصبر نحو ساعة من الوقت وسوف نصل . .

ـ أنا أصبر وأتحمل . . نعم أتحمّل الكثير، لكن الطفل لن يحتمل . . هيا اشتر له شيئاً يأكله . .

ـ ولماذا لم تطلبي إليّ ذلك ونحن في المدينة؟

ـ ألا تحس بالطفل، ألا تقدر أنها الرابعة مساءً وأننا لم نتناول شيئاً منذ الصباح . . أم أن الحلاوة مع الزبدة أنستك ما نحن فيه؟

ونزعا . . كلاهما صمّام الأمان!

وعادا قنبلةً وفتيلاً، كما كانا . .

وتشاجرا . . وتذكرت قوله: «أنا من يضخ الدم في عروقك»!

ولمّا وصلا إلى منزلهما الصغير . . نظفت الحذاء الجديد ووضعته مع «البيجاما» المنزلية التي أهداها إليها، داخل كيس قدمته له وهي تقول: ـ لن يضخ في عروقي أي دم تصنعه أنت بعد الآن!

ثم رفعت «صمام الأمان» . . واتجهت نحو الهاتف لتخاطب محاميها.

* * *

ابـــــداع

اعترافات مارينا

د. هزوان الوز

ولدت في مدينة صغيرة، مخصصة للبحوث العلمية، في طفولتي كنت جميلاً جداً ذا شعر أشقر لماع وجلد ناعم شفاف، كم كانت تشدني الأثواب والجوارب النسائية، وعلى العكس، كنت أنفر من البنطال والقميص، ذات مرة دخل والدي الغرفة فشاهدني أحاول ارتداء ثوب أمي، يومها ضحك مني الجميع...

د. هزوان الوز: باحث وقاص من سورية، له عدد من الأعمال القصصية المنشورة في الدوريات المحلية والعربية.

عندما بلغت الرابعة عشرة من عمري داهمني قلق مخيف، وذلك بعد أن أحببت رجلاً، كان هذا الرجل هو مدرس الموسيقا في مدرستنا، وكان القلق يتنامى ويضعني على حافة الجنون، حيث لم أستطع فعل شيء مع نفسي لأوقف كل هذا، بل أخذت أبحث عن أية فرصة للاقتراب من مدرس الموسيقا، وعقد لقاء معه، والاعتراف أمامه بحقيقة مشاعري، حتى بدوت في تصرفاتي أشبه بالمجانين . . .

ازداد قلقي عندما أحسست أن هناك نتوئين على صدري، يكبران يوماً بعد يوم، حتى كادا يبرزان مثل ورم خبيث، ولم يلبثا أن أصبحا أشبه مايكونان بنهدين لصبية في سن النضوج، وهذا مادفعني لاستخدام مشد خاص محاولاً اخفاءهما، وارتداء معطف فضفاض بشكل دائم.

لدى دخولي غرفتي كنت دائماً أحكم اغلاق بابها، فيمنحني ذلك قليلاً من الراحة والأمان والهدوء، وأبدأ خلع ملابسي وأقف أمام المرآة، أنزع المشد فيطالعني النتوءان، في هذه اللحظات كثيراً ماسيطر عليّ طيف مدرس الموسيقا، فأمسك النتوئين وأعمل فيهما، وأبدأ الصراخ كعذراء تسلم نفسها دونما عناد، أتوجه نحو السرير وتظل يداي تهصران النتوئين حتى أدخل مرحلة الغيبوبة، أصل إلى الذروة، أقع على سريري، أستلقي فوقه كمومس متعبة، وجسدي مبلل بعرق كريه، وأنفاسي تتعثر في هواء ملوث، ثم يهمد جسدي تماماً . . .

بعدها أستيقظ من نوم عميق وأبدأ بالبكاء إلى مالانهاية، حتى أتى ذلك اليوم الذي لم أعد أحتمل فيه النظر في المرآة فحطمتها، ولعنت نفسي، وبصقت على كل شيء.

ذات صباح، نزعت المعطف الفضفاض والمشد، ثم تكورت على هيئة رجل يضربونه وحاولت أن أجازف بالذهاب إلى المدرسة، لينظر إليّ تلامذة صفي وليسخروا مني، ليبصق في وجهي من يرغب، لكن صوتاً داخلياً كان يمنعني: خروجك هكذا يعني نهايتك، تريدهم أن يضحكوا منك؟

وكنت بهذا أعود وألبس المشد والمعطف الفضفاض، حيث اكتفيت بتلك الإهانة، وازدادت كراهيتي لنفسي، وعشقت الصمت.

التيه مرسوم في دروبي، وليس أمامي أي ملجأ . . .

وقعت عيناي في إحدى المجلات على مقالة مترجمة من صحيفة أجنبية، وفيها يتحدثون كيف تحول أحد البحارة الانكليز في عام ١٩٥٣ إلى امرأة بعد إجراء عملية جراحية. عندها بدأت فكرة إجراء مثل هذه العملية الجراحية تراودني، لكني لم أكن على علم فيما إذا كانت مثل هذه العمليات تجرى في بلدنا، وحالتي كل يوم تزداد سوءاً، وانعزاليتي عن تلاميذ صفي تزداد أيضاً، بينما كان كل تلميذ في صفي قد اختار لنفسه صديقة من تلميذات المدرسة، وباتوا مثنى مثنى يتنزهون، وأنا لم أعد أحتمل استمراري في الجنس الذكري.

كنت أحس أني مهان، وأن الآخرين ينظرون إليّ بشك وشفقة، كثيراً ماراودني شعور أني فارغ، لاأملك شيئاً ذا قيمة يشار إليه، لهذا وجدت نفسي يوماً بعد آخر، بعد آخر، أغرق في عزلتي وأهرب من أصدقائي. فالإهانات التي ألملمها أحسها تفور برأسي، فأمسكه لئلا أجن، ثم أبكي نفسي. راودتني فكرة الانتحار، لكن وجه مدرس الموسيقا كان يمنحني الأمل في إيجاد الطريق إلى أساس جديد، أبني عليه حياتي القادمة بكل وضوح، بحثت عن هذا الطريق في مدينتي الصغيرة فلم أجده، ولم يكن أمامي إلا البحث في مكان آخر حيث لايعرفني أحد.

بعد فترة من البحث والتقصي علمت بإجراء مثل هذه العمليات الجراحية في موسكو، حيث أرسلت سراً إلى هناك رسالة، وتلقيت جواباً مفاده أن عليّ الحضور أولاً لإجراء اختبارات نفسية لمدة اسبوع، وفي حال اجتياز هذه الاختبارات فسأحصل على وثيقة تسمح بإجراء مثل هذه العملية، ومن ثم الحصول على بطاقة شخصية جديدة، فركبت في مساء اليوم التالي القطار المسافر إلى موسكو.

كان المشفى الذي قبلت فيه مشفى عاماً لمختلف أنواع العلاجات، ومن حسن حظي أن الطبيب الذي أجرى لي الاختبارات النفسية كان مهذباً ولبقاً وكتوماً، حيث لم يعرف أحد سبب وجودي في المشفى، بينما أصاب جاري في الغرفة حظ سيء، فقد أجريت له اختبارات نفسية من قبل طبيبين وقحين،

وأذاعا قصته إلى الكثير من المرضى والممرضين، واعتبراه مجرد رجل شاذ جنسياً، وهذا ماجعل الكثيرين يضحكون منه ويوجهون له السخريات اللاذعة، حتى أن بعضهم حاول مضاجعته.

لازلت أذكر جيداً النزهة الأخيرة التي شاركني فيها بعض تلامذة صفي، توجهنا إلى أطراف الغابة، جلسنا عند حافة النهر، أكلنا مافي جعبتنا من زوادة، ثم بدأنا السباحة.

كانت النزهة بالنسبة إلي احتفالاً وداعياً، نزلت الماء ولم أخرج منه، أو الأصح، خرجت في مكان آخر، حيث كانت بحوزتي بطاقة للقطار المسافر إلى موسكو.

هناك أجريت العملية بنجاح، فاستؤصلت أشباه الأعضاء الذكرية، وأفسحوا للأعضاء الأنثوية إمكانية الظهور وأخذ مكانها...

سألني أحد الأطباء عن شعوري بعد اجراء العملية، فأجبت: أشعر أني عشت حياتي السابقة وكأن هناك عصاة موضوعة في مؤخرتي على الدوام، والآن أزيلت...

بقيت في المشفى تحت المراقبة لمدة شهر، في نهاية هذه الفترة زارني طبيبي النفسي وفي حوزته عدة باروكات شعر بقياسات وألوان مختلفة، فردها أمامي وتركني أختار مايناسبني. ثم أخرج مرآة من محفظته، وضعها أمام وجهي، وكانت هذه هي المرة الأولى التي أعاود النظر بالمرآة بعد تحطيمي مرآتي في البيت، وفي هذه المرة لم أصدق مارأيت فيها...

قال طبيبي النفسي: تفضلي بطاقتك الشخصية الجديدة يامارينا، آن لك أن تبدأي صفحة جديدة في حياتك.

في الشارع لفت انتباه الكثير من الشباب، بعضهم كان يطيل التحديق بي بإعجاب، تبعني أحدهم، وعند زاوية الشارع سار بمحاذاتي، وبدأ مغازلتي، لم أتقبل كلماته، وكنت سأخرج عن طوري وأصفع وجهه، ثم عاودت التفكير وحدثت نفسي: حقاً... أنا مجنونة، أليس هذا ماكنت أتمناه طوال حياتي السابقة.

عندها تقبلت كلمات الشاب بعذوبة وابتسامة تزين وجهي، وقبلت دعوته إلى أقرب بار صادفنا، شربنا قليلاً من الويسكي، ثم تجولنا في شوارع موسكو الغارقة في العتم.

صادفتني أمور وعادات مزعجة كثيرة لدى خروجي من المشفى، أدخل دورة المياه وأبدأ البحث عن عضوي الذكري بعد نزعي التنورة لقضاء حاجتي، أستمر للحظات في البحث حتى أنتبه لنفسي، وأتلفت الكثير من جواربي النسائية، كنت بغير ترو ألبسها وأنزعها، كما تدربت كثيراً على السير بحذاء نسائي ذي كعب عال، وذات مرة جلست في حديقة عامة مرتدية تنورة وساقاي مفتوحتان مثل الكثير من الرجال، لكن كثرة عيون رواد الحديقة المتوجهة نحو ساقي أثارت أنتباهي، فنهضت منزعجة، وغادرت الحديقة على عجل، وأنا أتمتم: الأوباش.. لم يسبق أن نظرت هكذا بوقاحة إلى ساقي أية فتاة.

لم أعتقد أنه بعد اجتيازي لهذه المرحلة سأفكر بالبيت والأهل، اعتقد الجميع بأني غرقت في النهر، على كل حال هذه مشكلتهم، أما أنا فيجب أن أبدأ صفحة جديدة في حياتي، لاأدري ما الذي شدني إلى مدينتي، من المؤكد مدرس الموسيقا، ربما ولو النظر من بعيد إلى والدي.. أصدقائي.. جيراني...

وصلت مدينتي، توجهت نحو حينا، لم أجرؤ على الاقتراب أكثر من مدخل البناء حيث يقع بيتنا، فكرت بالأمر طويلاً دون أن أصل إلى قرار، إلا أن حدثاً غير متوقع أنقذني، فمنذ أيام عثروا في النهر على مسافة عشرين كيلومتر من مدينتنا على جثة مشوهة، وباعتبار أن سجلات شرطة مدينتنا لم تسجل سوى اسمي في قوائم المفقودين، وأن الجثة مشوهة جداً بحيث لايمكن تمييز الملامح، فقرروا أنها جثتي...

إلا أن جارنا المهندس سيرغي لوبيموف رفض قرار الشرطة، وأكد صحة وجهة نظره السابقة بأني سافرت في أحد الأطباق الطائرة التي ظهرت في منطقتنا خاصة وأنه شاهد بأم عينيه طبقاً طائراً أبيض اللون ينتقل بسرعة كبيرة متحدياً القوانين الفيزيائية والطبيعية. بينما جارنا الطبيب والشيوعي السابق فلاديمير

كوزلوف مازال مصراً على أن السماء اختارتني وطلبتني إليها، وسترسلني مرة ثانية لخدمة الكنيسة التي يجمع النقود لإعمارها، وقد اعتمد في وجهة نظره هذه على انعزاليتي التي برأيه كنت أقضيها في العبادة.

توجهت مع الكثير من الناس لتشييع جثماني دون أن أشعر بأي قلق أو حزن، على العكس تماماً، غمرني فرح عارم لأني شعرت بانتصاري على الطبيعة، ربما تقولون أني إنسانة مجنونة، حقاً لم أشعر بأي ألم.. أو أي تعذيب للضمير عندما شاهدت أمي تبكي وتصرخ وتحاول احتضان الجثة الممددة في التابوت، فقط تعاملت مع الأمر على أن أماً مثل كثيرات عندنا فقدت ابنها، ياحرام...

ياإلهي، كم هي لحظات ممتعة أن يحضر الإنسان مراسيم دفنه، ويستمع إلى مايقال عنه، حيث هنا لايذكر الميت إلا بالأشياء الحسنة، أعتقد أن الكثيرين على استعداد لدفع مبالغ كثيرة حتى يتمكنوا من سماع الكلمات التي ستقال عنهم عند وضعهم في القبر.

بعد عدة أيام زرت قبري، حدقت طويلاً في الصورة المنحوتة على شاهدة القبر، شعرت أني أعرف صاحب الصورة ولاأعرفه، ويومها انتهت علاقتي السابقة بهذه المدينة الصغيرة، خاصة وأني علمت بأن مدرس الموسيقا هاجر إلى استراليا. الآن أسكن في موسكو، وأعمل في معمل للدراجات، مضى على إجراء العملية الجراحية مايقرب العام، مشاعر الأنثى دائماً تسكنني، لم تفارقني أية لحظة، مثلما لم يفارقني طيف مدرس الموسيقا، آه ياكل الرجال، كل ليلة أغمض عيني، وأبدأ في الحلم أداعب وجهك الرائع، وأحس صدري الناهد معصوراً في صدرك، فأستشعر الأمان وأنت تحتويني بنفس العنف الذي أحتويك به...

هاأنا أجمع مايكفي من النقود للسفر إليك، سأحاول معرفة عنوانك من السفارة الاسترالية في موسكو، ولم أكف عن مطاردتك، سأدخل قارة جسدك ناضية العمر في اكتشافها، وسأرتاد كل تلالها ووهادها...

في خطاب الرحلة: الرحلـة الصوفيـة وفضـاء الطبيعـة

وفيـق سـليطين

من المعروف أن «الرحلة» كانت موضوعا أساسيا من موضوعات القصيدة في التراث الشعري «الجاهلي خاصة»، فقد حرص الشعراء على تداولها والعناية بها، فأفردوا لها حيّزاً من جسد القصيدة، ودأبوا على وصف تفاصيلها وذكر أدواتها ولوازمها، حتى غدت نمطاً تعبيرياً

وفيق سليطين: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي. له عدد من الأبحاث في الدوريات المحلية والعربية.

ثابتاً، وتقليداً متبعاً، قد يتسبب غيابه في اختلال القصيدة، أو في اضطراب نسبها وانعدام التوازن بين أجزائها.

وعلى الرغم من اختلاف صور الرحلة، وتعدد أشكال ظهورها في النصوص الأدبية، فإنها، من حيث المقومات، تتحد في محور عام، تتقدم من خلاله، باعتبارها كياناً مفصلياً يصل بين أجزاء النص[١] ويشدّ بعضها إلى بعض، أو يفتح الواحد منها على الآخر. مهيئاً لمزيد من النمو والاتساع. وبهذا المعنى تبدو الرحلة حافزاً ضرورياً لمدّ الفضاء النصيّ وتحريكه، أو لإكسابه قوة دفع جديدة في الموقع الذي تفتر فيه الحركة وتتراخى تدريجياً مشيرة إلى إمكانية التوقف واختتام المسار.

وإذا كانت الرحلة - كما اتضح هنا- تضطلع بوظيفة بنائية، من حيث هي آلية انفتاح وتوسيع وربط، فإنها تؤدي، إلى جانب ذلك، وظائف أخرى سنتبينها من خلال تتبع الرحلة الصوفية، التي نقسمها، إجرائياً، إلى مرحلتين:

١- الرحلة إلى الطبيعة:

تعدّ الرحلة الصوفية، في مرحلتها هذه، وسيلة لتجاوز القوقعة الاجتماعية، وأداة لتكسير جدارها الصلب واختراق محيطها المغلق. فالصوفي ينشد بها انتزاع نفسه وتجربته من المكان القامع الذي يفرض عليه أن يكفّ عن أن يكون ذاته، عن طريق إكراهه على تفريغ تجربته تلك، وإعادة تفصيلها وتعبئتها وفقاً لما تمليه نظم المجتمع ويقيناته المنبثقة في إطار الصراع والمقيدة بنطاق دائرته الخاصة، والمنظور إليها، رغم ذلك، على أنها حقائق أبدية، ينتهي عند تخومها كل شيء، وتقفل على الممكن بحدودها المتعينة.

من هنا كانت الرحلة تفتح سبيل الخروج من المكان الاجتماعي، وتمهد للفظه من داخل الـ«أنا». ويعني ذلك أنها تعد - أو يفترض أن تعد - منذ انطلاقها وربما قبيله، بمكان آخر، تؤمه وتغذي الحلم به، عبر ما تخطّه من شارات الحركة نحوه، والسير المتتابع إليه. فالرحلة، في حركتها المدبرة،

تنبتّ عن المكان السابق وتنأى بالصوفي عنه، بل إنها تخلع وتبدد مايصل به ويشدّ إليه. ولهذا السبب كانت الدروب - كما رأينا من قبل - طويلة مقفرة، تغصّ بالعقبات والمجاهيل. فتعيّن على الرحلة أن تضرب في تيهاء، تعوق البدن وتضنيه، وكأنها تقدّ ماعلق به من هناك، وتصفي كثافة المكان المهجور وتستهدف إذابة آثاره، وإتلاف حضوره داخل هذا الكيان، الذي تدفع به في متاهات تقريه مزيداً من العناء والمكابدة.

لقد تعددت الألفاظ الدالة على ترامي الدروب التي تسلكها الرحلة، وعلى خشونة هذه الدروب ووحشتها وانعدام التمييز فيها، وذلك ماجعل منها دروباً ضالة تنذر بالخطر وتسلم إلى التيه والضياع. فبدت الرحلة تخبط في «موام، تيهاء، بهماء، قفراء، بسبس...»، «تبري المطايا»، و«تدمي أخفافها وتحفيها» كما «تقتات من أجسامها وتلاشي من هياكلها». وبثبوت ذلك ينتفي ماسبق افتراضه ونتبيّن أن الرحلة هي، أساساً، رحلة تائهة، لاوجهة لها ولاقصد، أو لنقل إنها تجهل القصد والسبيل، وتنطلق هائمة على وجهها، لاتلوي على شيء، ولاتعد بشيء غير تلك الحركة المتصلة، التي تستمر في محو نفسها داخل البيد الملمّعة بالسراب، والمغلّقة ببعضها من غير انتهاء، فكأن حركة الارتحال فيها، ليست إلا تجديداً لها، وإنتاجاً متكرراً لمتاهتها في الدوائر المتوالدة يقول ابن الفارض(٢):

يا سائق الظعن يطوي البيد معتسفاً طيّ السجلّ بذات الشيح من إضم

إن طي البيداء يفتح على بيداء أخرى، أو هي نفسها تنبعث هناك، أمام الرحلة في لحظة طيها، فكأن الرحلة تندفع هنا في حركة عشوائية متخبطة، لترى نفسها بعدما قطعته من هذه البيد، في نقطة هي أشبه بنقطة البداية، بل هي لم تبرح هذه النقطة على الرغم من تراكم المسافات التي خلفتها. ولعل ثبات المكان عبر تجدد صورته مع الحركة وملازمته لها، يشير إلى زمن ساكن يعينه ويقترن به. وهذا «الزمكان» يحت الظعائن ويفتك بأجسادها، دون أن تغيّر هي من ملامحه. ودون أن تحرز تقدماً يعدل من

صلابة تلك الملامح المسمّرة، وبهذا تبدو حركتها قائمة في «زمكان» متجمد، أو مشدودة شداً محكماً إلى ثبات الزمن والمكان.

ومما يحول دون الاستسلام إلى اليأس والقنوط أن وميض البرق والتماع الآل، يخففّان من ثقل الإحباط، ويسهمان معاً في إحداث انفراج لوني خاطف، يدخل تعديلاً آنياً على الصورة السابقة، ويولّد في لحظة الانبثاق شعاعاً من الأمل، يقرّب الغاية شعورياً من جهة، ويحث على مواصلة السير ويكسب الحركة دفعاً إضافيا من الجهة الأخرى. وإن كان ذلك الوهج سرعان ماينطفئ ويتبدد، فيعود الأمر إلى ماكان عليه، أو يبقى على حاله. فما يحدث هو اضمحلال الكيان المرتحل وتآكله المستمر فقط. ومعنى ذلك أن الحدث يقع على محور واحد، أو يتعين باتجاه واحد. أمّا هناك، في الاتجاه الآخر، فليس ثمة مايحدث، وليس ثمة مايتحرك، بل يبدو كل شيء ثابتاً ومطمئناً في سكونه العميق. يقول ابن سوار[٣]:

أكوكب مارأى أم بارق سار　　　أم نار ليلى بذات الشيح والغار
ياسعد طرفي يفيض الدمع منهمراً　　　كيما تراه فهل آنست من نار
ماكل برق سرى من نحو كاظمة　　　كلا ولاكلّ نار نار سمّار
ومدلجين سقُوا كأس السّرى فغدوا　　　كأنما أصبحوا من حان خمّار

مع ثبوت الشك في حقيقة هذه «اللوامع» و نمو أثره، تتراجع هي ويتناقص احتمال كونها مؤشرات على موطن الألفة ومجتمع الشمل. فيظل الشعور بالمتاهة وافتقاد الدليل على هيمنته وطغيانه. وإذا كانت الرحلة لاتكفّ عن الحركة، نظراً لانعدام القطع من كلا الجانبين، فإنها تبدو مندفعة في كون مظلم لاتتبين فيه اتجاهاً. شأنها، فقط، أن تحفر فيه وتتوغل. ولذلك كان البيت الأخير يحفل بهذه الدلالة الليلية، ويقدم تركيزاً لها في كل من «الإدلاج» و«السرى»، من حيث هما فعلان للحركة المتواتر نبضها في قلب الظلام.

ومما يزيد في نشر هذا الطابع وتعميمه على المدى أن «رُبَّ» المحذوف

لفظها والباقي أثرها بعد «الواو» في قوله: «ومدلجين»، تنعكس دلالتها على اسم الفاعل، وعلى الفعل المتعين به. فإذا انصرفت إلى إفادة معنى الكثرة، دلت على كثرة وقوع «الادلاج» وتجدد حصوله وتعدده بتعدد المدلجين. وربما بدأ المدلج الفرد - بتقلّبه وتردده بين الاتجاهات المتغايرة - فاعلاً جماعياً، يتعدد هو نفسه بتعدد المسالك والمسارات التي يضرب فيها. وإذا ما اختصّت «رب» بإفادة معنى القلة، كان ذلك أدعى إلى إبراز وحشة الظلام المهيمن، وإلى إظهار معاناة المدلجين القلائل المحكومين بانطباقه عليهم، والمهددين - بسبب محدوديتهم أمامه - بإمكانية التبعثر والضياع، أو بإمكانية ابتلاعه لهم كل آن. فما تتمخّض عنه «ربّ» بالمعنيين كليهما، هو تكثيف الدلالة المظلمة لدروب الرحلة، وتعميق أثرها، وتوسيع مداها.

يضاف إلى ماذكر أن الفعل «سقوا» متحقق زمنياً قبل «الإدلاج»، بل هو سابق على زمن النص، ومقترن بزمن قديم أول. فكأن تجربة «السرى» هي الانبعاث الضروري في «الآن» لتلك السقاية القديمة. وعليه فإن المدلجين محكوم عليهم سلفاً بحركة تعسفية متواصلة تنغرس حلقاتها في إطار ليلي حالك، ومقضيٌّ عليهم، عبر الحركة المستديمة، بألا يبارحوا فعلهم الخاص. لأن بذرة «الإدلاج» مركوزة في طبائعهم، من قبل، وموجهة لها.

ولعلّ دلالة السقاية تنأى بالظلمة عن أن تكون إطاراً خارجياً فقط، لأن السرى يصبح معها قائماً داخل الذات وحالاً فيها. ويعني ذلك أن الإدلاج المكاني الكمي يتوازى، في الوقت نفسه، مع إدلاج باطني كيفي، وأن الارتحال في ليل الأكوان ينطبق على ارتحال المدلجين في ليل نفوسهم. وهذه الرحلة المزدوجة، تشيع من الجانب الآخر إشراقا روحيا يتوقف على مقدار مايقطعه السالك من عقبات النفس والمكان. فكلما تزايد الإحساس بتاهة الذات وضياعها، تصاعدت نشوة السكر المهيئة لتبلج الروح وإشعاعها.

ومن قبيل ذلك مانجده داخل السر من تقابل بين الليل والنهار أو بين

الدلالة الليلية للإدلاج، والدلالة النهارية النامية للفعل «اصطحبوا». ربما جاز القول - بناء على ذلك - بأن «السرى» يوحّد بين خاصيات الليل والنهار، ويلاقي بينهما ويطويهما في داخله معاً.

ولانعدم الإشارة إلى النفس بـ«كأس السرى» وإلى الروح بـ«حان الخمار» بحيث يكون التلازم القائم بينهما علامة على اقتران المعراج الصوفي بفعل الإسراء نفسه، الذي يشكل منطلقه ويمهد له بتلك الرحلة الليلية المضنية. وإذا كانت «كأس السرى» توجب الاندفاع في الظلمات المديد الموحشة، فإن الاصطباح من حان الخمار يجدد من نشاط الرحلة ويغذيها بالطاقة اللازمة، لكنه في ذات الوقت، يسبغ عليها دلالة السكر والتخبط، ويسمها بالشطط والتوهان في لجة المجهول. وهكذا تتفاعل كأس السرى وكأس الخمرة، وتتبادلان فيما بينهما لتجسيد صورة الرحلة في حركتها المهتاجة وسفرها المتصل، لكن المسكون بالحيرة والضياع، والمضنى بتقاذف الدروب له وتعثرها به. وهذه الحيرة تلازم الرحلة وتنبعث أمامها في كل ماتعرض له وتقف عليه. يقول التلمساني[٤]:

هلمّا نقضّ الفرض للأجرع الفرد ... بورد المطايا منهل المدمع الورد
ففي مثل هذا السفح يبرد عاشق ... حشاه بسفح الدمع في مسحب البُرد
وقفنا بربع العامرية موقفاً ... به الحرّ مبذول الحشاشة كالعبد
سكارى حيارى أعين فكأنما ... أضلّ بنا حادٍ مجدٌ عن القصد

إن الرسوم والأطلال التي تمرّ بها الرحلة وتتوخى أن تنفذ من خلالها إلى الحياة العامرة أو التي تروم إعمارها واستعادتها، هي أشبه بالتماع البرق والآل في الدجنّة التي تلف زمان الرحلة ومكانها، لأن الرسوم التي تنبض بالحياة وتردّ إليها، لاتلبث أن تطويها وتمحو أثرها، فتورث الاضطراب والحيرة، وتضاعف الإحساس بالفقد والضياع. فالحيرة التي سبق أن تبدت مكانياً في اقفرار الدروب وتشابهها والتباس بعضها ببعض، أو في تكرار الواحدة منها لصورة الأخرى على نحو لايتكشف عن نهاية، تغدو هنا

موصولة بحيرة ذاتية تعصف بكيان السالك وتطغى على حواسه فتطلّعها وتشوشها، وبذلك تفقده خصائصه وتلاشي من قدراته الذاتية، وتسمله إلى مزيد من الشتات والذهول. ومثل ذلك مايتكرر في قوله(٥):

وقفنا على المغنى القديم فما أغنى ولادلّت الألفاظ منه على معنى
وكم فيه أمسينا وبتنا بربعه حيارى وأصبحنا حيارى كما بتنا

إن فعل الوقوف المبدوء به يشير إلى السياق الغائب للحركة السابقة عليه. فهو يحيلنا على حركة الارتحال القائمة من قبل والممتدة إلى لحظة النطق به. والوقوف ينمّي الأمل بالوصول إلى المستقر، وينطوي على إمكانية الخلاص من متاهة القفر وظلامه. وإذا كان يشير، غيابيا، إلى حركة الارتحال - كما سبق - فإنه يتعين ضداً لها. ويعني ذلك أنه يبعث على ترقب الظفر واحتمال النجاة وتبيّن الدليل، على العكس من «الحركة» الموسومة بالاعتساف والمنتجة لدلالات الحيرة والضياع.

والأمل الذي يتسرب أمره مع «الوقوف»، يترشح أكثر باجتماع «المغنى» إليه. ذلك أنه يغني، بوجوده، عن الاستمرار في الحركة التائهة، ويغني الشعور بالأمن والطمأنينة، إذ يلوح بإمكانات الحياة التي يختزنها ويمتلئ بإيحاءاتها. وربما كان تخيّر لفظ «المغنى» في سياق الرحلة مطلباً ضرورياً لمقاومة القفر المديد الذي تراكمه البيد. فهو يشكل مواجهة للقحط، ويعدل من سطوة العدم، ويدرأ من ضربات اليأس والهلاك. والمغنى، بدلالته على الغنى والاكتناز، هو ضد الفقر، ويتبع ذلك أنه ضد «القفر» الذي يلازم الفقر ويجانسه ويتحدّ به أو يكونه في اللفظ نفسه.

ولعل صفة «القديم» التي تخصص المغنى، تفيد في توكيد معنى الأمل المتولد عنه والمنوط به، لأن اتصاف المغنى بالقدم، يجعله قرين الماضي الغابر والزمن الأول، ويضفي عليه طابعاً، يحتمل معه أن يكون منتهى الغاية والقصد.

لكن هذا الأمل النامي بتضافر مكونات الجملة الأولى، لايلبث أن

يضمحلّ وينحسر مع الجملة الثانية . فقوله «ماأغنى» يتسبب في قطع دلالة المغنى ويشكل مواجهة لها . إنه يحدّ من طاقتها، ويمنعها من الانتشار، فينفي إمكانية الركون إلى المغنى، ويعطل احتمال الاستغناء به . وهو مـاينعكس على لفظ «القديم» فيحوِّل معناه ويعيد توجيهه . ليكون، فقط، نقيضاً للجديد، يحصر امتلاء المغنى بدلالته، هناك في الماضي الذي كان، و ليس في ماهو عليه الآن . ومن خلال التقابل بين جملتي الإثبات والنفي تزدوج دلالة «القديم» وتتحول، وتغدو ملتبسة بينهما . تتلقى الأثر - وتستجيب له - من هنا وهناك .

على أية حال يبدو أن «المغنى» هو مكان الحياة من جهة، ومكان افتقادها من جهة أخرى . وهو، من أحد وجهيه، دالّ لاينطوي إلاّ على خوائه واندراسه . ولما كان لايدلّ ولا يغني، تبيَّن أن الوقوف به، إنما هو لحظة هامة لدفع الحركة ومد سياقها وإيجاب استئنافها وحملها على الانطلاق الجديد في كل حين . فالوقوف الذي يمكن أن يضع حداً للحركة، ويبشّر باهتدائها وانتهاء ملاطمتها للتيه وإيغالها فيه، هو الذي يوجّه إليها ويغدو منتجاً لها . فكأن وظيفته هنا تتلخص في تعميق الحيرة وإضفاء الضرورة على مواصلة الارتحال وتزويد عمليته بطاقة جديدة تقيها من القنوط وتجنبها أن تكل شأنها إلى الفتور والاسترخاء .

هكذا نجد أن الحيرة في البيت الثاني تستغرق الوحدة الأساسية لدورة الزمن وتتكرر معها وترين عليها على نحو مايفيد معنى الكثرة في «كم» الخبرية . وهذه الحيرة التي تلازم دورة الزمن وتغلفها، هي تشمل المكان أيضاً وتترسخ فيه، وترد إلى وضعية السرى والإدلاج في التيهاء المقفرة حيث يستوي الإصباح والإمساء . وبالنظر - إلى مابدا من ثبات الزمن والمكان عند هذه الحال، يمكن أن نتبين في عملية الحفر التي سبقت الإشارة إليها في غير هذا الموضع، ان فاعلها هو عين مفعولها . فالرحلة التي تجوب البيد وتحفر فيها، هي تحفر في ذاتها، وتبرى من كونها الخاص .

لقد بدت الدروب متشابهة لاتتميز ولاتنتهي ولايختلف عليها الزمن. إنها ثابتة على حالها لاتتغير، بل هي التي تغير من كيان المطايا وتهزلها. وفي ذلك مايدل، بدوره، على أن رحلة الصوفي تشق الطريق إلى الله وتحفرها في جسد الصوفي نفسه. وعليه فإن طريق الذات الصوفية إلى أصلها الكلي ومبدئها الخالد، هي طريق تخترقها وتمرّ من خلالها فقط. وبهذا تتضح الوظيفة التطهيرية للرحلة من حيث هي تبديد لكثافة الجسد، وقطع لروابطه وعقباته، ومغامرة به في السبل الموحشة والمهولة والمحفوفة بخطر الموت والهلاك، من أجل تنقيته وتأمين العبور من خلاله إلى الوجود الأكمل. فـ«الذات، في سفرها في العالم أو رحلتها إلى فوق، إنما ترمي إلى النقاء والتطهر، إلى الانصهار بلهب العالم والتجربة، والخروج من ذلك كله أكثر نقاء وتجدد عزيمة في مواجهة الحياة»[٦].

٢- الرحلة في الطبيعة:

تجدر الإشارة، أولاً، إلى أن الرحلة إلى الطبيعة هي، في الوقت نفسه، رحلة فيها، لكن الأولى منهما يمكن أن تعد - وفق الإجراء المتبع - مرحلة تحضيرية للثانية. فالرحلة «إلى» هي رحلة في الطبيعة المقفرة التي تصنع العراقيل وتضاعف المحن والمشقات وتتسع بها. أما الرحلة «في» فتتميز عن سابقتها بكونها رحلة في الطبيعة الحية المشرقة، التي تموج بخصبها وتتجدد بصوره المتعددة وتزخر بألوانه الكثيرة المتباينة. ولبلوغ هذه الثانية، لابدّ من إلقاء النفس في مطهر الأولى من أجل صهرها وإذابة أدرانها وتخليص معدنها أو صقل مرآتها وإعدادها لإشراق الروح. فهي، بقدر مايحدث لها هناك من بري وإسقام، تغدو مهيأة لتقبل أنوار الحق وعكسها أو النفاذ إليها في صور التجلي.

والملاحظ، من بعد، أن الوصول إلى الطبيعة الحية، لايعني الاستقرار وتأسيس الكيان. ويترتب على ذلك أن الرحلة لم تعد مجرد وسيلة فحسب، بل هي، إلى جانب ما سبق، تتعين بصفتها رغبة. ومن هذه

الزاوية تبدو - ولابأس أن تكون - غاية نفسها، ما دامت حضورا دائما في أفق التجلي، وتقلبا يساوق أشكاله المتجددة ويتحول معها. يقول ابن سوار (٧):

أضحى الوجود لمن أحبّ مظاهراً فمتى أراه غائباً أو حاضراً
هيهات قد ملأ الحقائق نوره فيها اختفى وبها تجلّى ظاهرا
سافر إليه به فهذا حسنه يدعوك في كل المظاهر سافرا

ثمة إشعار بحصول انقلاب في طبيعة الوجود، يمكن تلمّسه في مستهل الشاهد، مع الكلمة الافتتاحية التي توسس بداية زمنه الخاص وتفصله عن غيره وتدفع به لأن يستقل بما يُنتظر أن تحمله إليه وتحققه به من سمات التميز والاختلاف. فهي، إذاً، تثير حسّ التغير، وتزرعه على نحو مباغت يلفت الانتباه ويركزّه عليه، ويشدّه إلى تتبعه وترقب ماله. لكن ذلك يحيل - وإن بدا مفاجئاً - على تراكم سابق يفترضه لفظ «أضحى» نفسه ويوحي به ويمنح إمكانية تبيّنه في الزمن الممتد قبل لحظة النطق التي تفتح زمناً جديداً يتميز عمّا تقدمه، وينفصل معه عند تلك اللحظة ومن خلالها.

خلاصة الأمر أن لفظ «أضحى»، بانطوائه على معنى الصيرورة والتحول، يحدث انقاطعاً في طبيعة الوجود، ويشكل علامة فارقة ترسي حدّها بين ماقبل ومابعد، أي بين فضاء الوجود المقفر وفضاء الوجود الحي. ولايخفى أن هذا التحول يتوازى مع تحول آخر يحدث في ذات الصوفي أو في الكيان المرتحل الذي يرد إلى الطبيعة، عبر رحلته إليها، ماسبق أن اقتطع منها وأضيف إليه وتشكل به وجوده المستقل.

فما تابعناه هناك من انغماسه في البيد وتقاذفها له، ومن ضربه في مجهولها ومبهمها، وعرض نفسه على قحطها وخشونتها، كان يبري طبيعته الجسدية ويفقده منها. وبإصراره هو على متابعة تلك الحركة، كان يمنح البيد من وجوده الخاص أو يعيد للقفر مانا له من لدنه، ويتنازل له، قدر المستطاع، عما استقر في كيانه منه. ويوافق ذلك، من الجهة الأخرى، أنه يلج تدريجيا

في طور جديد، ويتأهب للانطلاق برحلة ثانية تتنقل داخل الطبيعة الحية، وتتقلب بين جنباتها وتيسّر له أن يندمج في كل أجزائها، وكأنه يرد لها، هي الأخرى، ماإكتسبه منها أو مافقدته من أجله. فالرحلة التي كانت تقطع الدروب المقفرة إلى الطبيعة الحية، هي رحلة تسوق هذه الدروب إلى هناك. ويعني ذلك أيضا أنها تسوق الأزمنة الخاصة بهذه الدروب إلى مصدرها. وفي تقلب الرحلة بين أجزاء الطبيعة ولوحاتها، يبدو أنها تقوم بوصل هذه الأجزاء المتناثرة وتأمين التحامها. فهي، إذاً، ترفو تناثر المكان وتعيد أجزاءه إلى وحدتها الحية. فكأنها الخيط الذي ينتظم هذه الأجزاء، إذ يخترقها جميعاً ويؤمن قيامها معاً.

إن النور الذي يتلألأ في مظاهر الجمال ويتبلّج من خلالها، يتعين هنا مقابلاً ضدياً لظلام القفر ومتاهته الممتدة هناك. وبموجبه تتكشف صور الطبيعة الحية عن امتلاء يقابل خواء القفر ويُنقذ منه. ذلك أنها تنطوي على مغزى إلهي، وتظهر في حلة من الجمال الإلهي، بحيث تقتضي أن يكون السفر بها سفراً إليها لأن السفر الصوفي إلى الله لايكون إلا بالله[٨]. ومن هنا نخلص إلى أن الرحلة في الطبيعة هي رحلة منها إليها بها، لأنها ارتحال مع سرّ الجمال المتجلي بها والظاهر من خلالها والمتحول في مختلف صورها. ومن هذا القبيل ما تطالعنا به العلاقة بين السفر في البيت الأخير. فالسفر هو حركة تتبع سفور الحقيقة في المظاهر. وماتبديه تلك المظاهر وتتلون به من أي الجمال، هو دليل على الألوهة السارية فيها والملازمة لها والمتجددة، عبرها، في كل آن. والسفور هو محرك السفر وغايته. إنه الحافز الذي يستدعي مواصلة الحركة، فيمنعها من الوقوف عند أي مظهر من مظاهره، لأن الركون إلى هذا المظهر أو ذاك هو تقييد للحقيقة به، أو هو اكتفاء به دونها.

وليست المجانسة بين السفر في صيغة الفعل «سافر»، والسفور في صيغة اسم الفاعل «سافر» إلاّ دليلاً على الرغبة في أن تكون الرحلة الصوفية

مضارعة لرحلة التمثل الإلهي في الصور والأشكال، ومحاكية لها. إنها تعيد إنتاج حركتها أو تجهد لمساوقة تلك الحركة في دوامها المتصل وتقلبها الدائم. فالتنقل بين أجزاء الطبيعة عائد لاختلاف أشكال التجلي، ومبذول من أجل الوقوف معها جميعا. أي من أجل مواكبة عملية الهدم و البناء في محوها المستمر لصور المحدثات[٩]. ومن هنا كانت الطبيعة تحضر بقوة في نصوص الشعر الصوفي التي توافرت على وصف مشاهدها والتقاط صورها وتنظيمها في لوحات شعرية تتفنن في إبراز الجمال وتقديسه من حيث هو جمال الخالق المتبدّي في مجالي الخلق. يقول التلمساني[١٠]:

بعثت في طيّ أنفاس الجنوب   لين عطفيها إلى بان الكثيب
فغدت أكمام أزهار الربا   طرباً تفتق أزرار الجيوب

إن موجودات الطبيعة التي تسفر عن صفات المحبوب وتجسدها، تتكامل وينجذب بعضها إلى بعض، باعتبار الأصل الذي يتخللها، والذي تنطق هي بمعانيه وتقوم بها. ولذلك فإن تأمل هذه الموجودات معاً أفضى، عرفانياً، إلى تصوّر الطبيعة وتقديمها على هيئة إنسانية شاخصة[١١]. كما في قول ابن سوار[١٢]:

شخصت لبهجة حسنك الأحداق   وتعطرت بنسيمك الآفاق
وأضاءت الدنيا بطلعتك التي   للشمس من أنوارها إشراق
يامالكاً حبّ القلوب محبة   أنت المليك وجندك العشاق
بالدوح من نشوان قدّك صبوة   فلذاك قد ضمّ الغصون عناق

هكذا تغدو الطبيعة، في كثرة أعيانها، تكشفاً للجوهر الإلهي أو للنفس الحي المتصور سريانه فيها، وإشراقه في مظاهرها المختلفة ومراياها المتباينة التي تشع بسرّ الجمال المنبث فيها، وإن كانت تبديه - على الرغم من وحدته - في تنوّع يتبع تنوع أجرامها، ويتصل بتغاير كيفياتها.

ومادامت أجزاء الكون الطبيعي صوراً من جمال الأصل المحايث لها، والمنبعثة أوصافه فيها ومن خلالها، فإن كلاً منها ينشدّ إلى الآخر ويتبادل معه

رغبة التوالج والالتحام، بحيث تبدو الطبيعة، من خلال حب المظاهر بعضها لبعض، في حال من الانبعاث الدائم والخلق الجديد. على أن ذلك الحب هو من جهة كل متعين رغبة في الاتساع بنفسه أو في هدم حدودها، ليكون مع الحقيقة في كل صورها. إنه حب لها واندفاع نحوها في لانهائية التجلي. ومن أجل ذلك تعمّ الطبيعة حركة العشق والتجاذب في التفافها وتداخلها واشتباك بعضها ببعض.

وبمثل ذلك فإن الصوفي في عشقه لصور الجمال وتردده بينها، يبدو كأنه يحمل بعضها إلى بعض، أو يسقط إحساسه عليها جميعاً، ويلقي بالواحدة في عمق الأخرى، كما يلقي بنفسه في عمق هذه الصور، ليعود بها ومعها إلى كمال الوجود. ولهذا كان تتبعه لها لايخلو من دلالة الضم والإدماج، ولايخلو أيضاً من التوحيد والمزج بينها، من أجل مواكبة السرّ الساري عبرها، والحضور معه في مختلف اللحظات والأمكنة. يقول ابن الفارض(١٣):

تراه إن غاب عني كل جارحة ... في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم إذا ... تألفا بين ألحان من الهـــزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في ... برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على ... بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا ... أهدى إليَّ سحيراً أطيب الأرج

إن الرحلة في الطبيعة - من حيث هي متابعة حركية لصور التجلي - لاتأخذ اتجاهاً واحداً، بل تذاخ في اتجاهات شتى، وتبدو أحياناً مأخوذة بالتنقل المستمر بين جنبات المكان الطبيعي ومفاصله. إنها، إذاً، لاترمي إلى غاية تنتهي عندها. لأن ماترمي إليه، فقط، هو فعلها الخاص. أي الحركة المتجددة والارتحال والتنقل هنا وهناك في مسار متكسر ومتبدل، وربما لاوجهة له.

ولعلّه من البيّن - بحسب ماسلف - أن الرحلة تضطلع هنا بوظيفة

جمالية تصويرية، باتت خليقة بها بعدما ماتجشمته الذات من الشدة والألم، وبعد ماأثمرته المعاناة فيها من شفافية واستعداد. فإذا كانت، من قبل، في مرحلة اختبار نفسها وإعدادها، فإنها، الآن، قد تخطت ذلك إلى تحري الجمال وتتبع معالمه، وإلى الغوص في صوره البديعة واستجلاء ماخفي من ألوانها ومادقّ من مفاتنها. فمن خلالها يتسنى لنا الوقوف في أمكنة مختلفة ولحظات متغايرة، كما في الأبيات السابقة حيث يقترن تعدد الأمكنة: «مسارح غزلان الخمائل، مساقط أنداء الغمام، مساحب أذيال النسيم...»، بتعدد أزمنتها أو بتمايز اللحظات بينها: «الأصائل والإصباح والسحر». ولاشك في أن هذه اللوحات، بلحظاتها وأمكنتها، تلتقي على الجمال الذي تنبعث به وتتأسس عليه. ولكنها، على الرغم من ذلك، تختلف أيضا من حيث أن لكل منها فرادتها وخصوصيتها.

والرحلة التي تستكشف بنية الوجود وجماله الحي، هي، في ذات الوقت، تجلو لغته الخاصة، وتحاول فكّ أسرارها وتبيّن معانيها، للاندفاع خلف أشكالها الدالة، أو لإماطة حجب هذه الأشكال عن الحقيقة الباطنة فيها.

لقد باتت الرحلة رغبة صوفية ملحة، لاقرار لها ولاإشباع، لأنها قائمة، أساساً، في قصد ما لاينتهي، ومتعينة بإزاء مالايستنفد، ومندفعة في طلب مالاينال. ولم تكن هذه الحقيقة غائبة عن الوعي الصوفي، بل هي قارّة فيه وملازمة له. وربما كانت مصدر سعادته وشقائه معاً، السعادة بديمومة طلب الجمال والسفر إليه والحضور معه، والشقاء بامتناع الوصول إلى معناه أو بتعذر امتلاكه واستحالة حصره والإحاطة به. يقول ابن سوار(١٤):

طلائع دار العامريــة قصدهــا	وأين من البُزْل المصاعيب دارهــا
وهب قرّبتك العيس منها أترتجي	زيــارتهــا، هيهــات منك مزارهــا
وماهي إلاّ الشمس يُنظر نورهــا	قريبــاً وفي الأوج الـرفيع منارهــا

إن هدف الرحلة الذي يفلت منها ويتأبى عليها ويظلّ بعيداً على الرغم من قربه المنظور، هو الذي يضمن دوام هذه الرحلة. ذلك أنه يبقيها على توترها، ويحافظ على اتقاد رغبتها بنفوره الملازم لسفوره، وبإعراضه المواكب لإقبال. وبهذا يفرض عليها أن تستمر في طلبه، وأن تواصل سعيها للحاق به. فالرحلة المستثارة، أبدا، هي اشتهاء متأصل، وعطش متجذر في صميم الوجود. ومن هنا كانت تخترق التجربة الصوفية وتثبتها خارج قيود الزمان والمكان. أو لنقل إن هذه التجربة كانت تمنح نفسها الخلود، عبر تأبيد حركة الرحلة بحفرها داخل القصيدة، التي تكفل قيامها وتضمن لها أن تستمر في إنتاج نفسها بلا انتهاء. ومثال ذلك مانجده في قصيدة ابن الفارض التي مطلعها[١٥]:

أبرق بدا من جانب الغور لامع ... أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع

وفيها يقول:

ألا ليت شعري هل سليمى مقيمة ... بوادي الحمى حيث المتيّم والع
وهل لعلع الرعد الهتون بلعلع ... وهل جادها صوب من المزن هامع
وهل أردَن ماء العذيب وحاجر ... جهاراً وسرّ الليل بالصبح شائع
وهل قاعة الوعاء مخضّرة الربى ... وهل مامضى فيها من العيش راجع
وهل بربى نجد فتوضح مسندٌ ... أهيل النقا عمّا حوته الأضالع
وهل بلوى سلع يُسلْ عن متيم ... بكاظمة: ماذا به الشوق صانع
وهل عذبات الرند يقطف نورها ... وهل سلمات بالحجاز أيانع
وهل أثلاث الجزع مثمرة؟ وهل ... عيون عوادي الدهر عنها هواجع
وهل قاصرات الطرف عينٌ بعالج ... على عهديَ المعهود أم هو ضائع
وهل ظبيات الرقمتين بعيدنا ... أقمْنَ بها أم دون ذلك مانع
وهل فتيات بالغوير يرينني ... مرابع نعم نعم تلك المرابع
وهل ظلِّ ذاك الضال شرقي ضارج ... ظليل؟ فقد روّته مني المدامع
وهل عامر من بعدنا شعب عامر ... وهل هو يوماً للمحبين جامع

إذا كان تأطير المكان وتتبع تفاصيله وتثبيته في الوجود من خلال التسمية يعكس شغف الصوفي به ومحبته له، فإن ذلك - على الرغم من كونه تثبيتا للزمن من خلال المكان وعنده - ينمّ على قلق خاص تجاه قضية الوجود ومصير التجربة. فالاستفهام الذي يفتتح أبيات القصيدة ويتراكم عبرها، والذي يجعل منها سؤالاً يفيض بهواجس الخوف والقلق على مستقبل المكان ومايمكن أن تؤول إليه العلاقة به، هو نفسه الذي يفتح أمامنا إمكانية ارتياد هذا المكان ويجدد حضورنا فيه، فيرسخه ويمنح لتجربته طابع الخلود. ويعني ذلك أن يوائم بين شعور الغبطة وحسّ الفجيعة. وبين تسريب القلق على تجربة الرحلة وابتعاث الاستقرار بحفر علاماتها وتعميق فعلها. وربما كانت بنية الاستفهام هنا تحرّض معها إجابتها الخاصة، فالسؤال يحمل على الإثارة والشك. وجوابه يتأتى من خلاله بإعادة إنتاج الرحلة وتجديد قيامها ودوامه وبديمومة السؤال نفسه.

ومن الواضح أن هذا السؤال ينطلق من حيث يكون كل شيء قد حصل وانتهى، أو هو يستهل زمناً آخر غير الزمن الذي سبق للرحلة أن شكلّته بحركتها القائمة فيه. ومع ذلك فهو يبعث هذا الزمن ويسبغ عليه الوجود الراسخ من خلال تثبيته للتجربة التي تزسس عليها، وبفعل ترسيخه لها داخل القصيدة. ومعنى ذلك أن الرحلة يتم تعويض فعلها باللغة التي تنوب عنها، وتضطلع بوظيفتها، وتملأ بنفسها الفراغ الذي أحدثه غيابها.

إن الفضاء الصوفي - بحسب ماعرضنا له- هو فضاء الحركة المستمرة والتقلب الدائم في الهجرة والسياحة. فالصوفي لايكون مع مكان ثابت كما أنه لايقف عند معنى بعينه. وتبعاً لذلك يبدو أن الانتقال في المكان هو قرين الرغبة في الحضور المتغير مع المعنى في تحول صوره ولانهائيتها. فالرحلة تربط الأمكنة جميعاً وتتوخى القيام فيها معاً. إنها ترسم اللامكان عبر الانتقال في المكان. هذا اللامكان الذي تبتغيه هو حضور في الأمكنة كلها، وفي أزمنتها المختلفة أيضاً.

احـــــالات

١ - ينطبق ذلك على نصوص القصيدة التراثية خاصة، لأن الرحلة في النصوص النثرية قد تكون وحدة ابتدائية، مهمتها فتح النص وتوليد دوائر جديدة. لمزيد من - الاطلاع - انظر ماأثبته - د. نصر أبو زيد - (عن الحافز السردي) في مقالته (الرؤيا في النص السردي العربي) - مجلة فصول - المجلد الثالث عشر - العدد الثالث - صفحة - ١٠٩ - وانظر في العدد نفسه، شعيب حليفي: (تيمة السفر في النص السردي القديم) الصفحة-٢٥١-٢٥٢-.

٢ - ديوان ابن الفارض - تحقيق عبد الخالق محمود - دار المعارف - ١٩٨٤ -ص١٧٩ .

٣ - ديوان ابن سوار - تحقيق محمود ابراهيم مصطفى - مخطوط رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر - ١٩٧٧م-ص-٢٧٦- ٢٧٧ .

٤ - ديوان عفيف الدين التلمساني - الجزء الأول - تحقيق يوسف زيدان - مؤسسة أخبار اليوم - القاهرة - ١٩٩٠-ص-٢٣٥-

٥ - ديوان التلمساني - مخطوط بمكتبة الأسد - دمشق - برقم ٤١٦٨ ورقة ٨٦ ظهر.

٦ - نفير العظمة - المعراج والرمز الصوفي - دار الباحث - د. ت-ص٥١ .

٧ - ديوان ابن سوار - ص٢٦٨-

٨ - وفيق سليطين - الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد - دار مصر العربية القاهرة - ١٩٩٥-ص-١٤٩ .

٩ - انظر - سليمان العطار - الخيال عند ابن عربي - دار الثقافة - القاهرة ١٩٩١ ص-٩١ .

١٠ - ديوان التلمساني - الجزء الأول - ص- ١٤٣ .

١١ - انظر - عاطف جودة نصر - الرمز الشعري - دار الأندلس - بيروت - ط٣-١٩٨٢ ص- ٢٧١ .

١٢ - ديوان ابن سوار - ص- ٣٣٧-

١٣ - ديوان ابن الفارض - ص- ١٩٥-

١٤ - ديوان ابن سوار - ص- ٢٤٨-

١٥ - ديوان ابن الفارض - ص-٢٢٧-

* * *

منظومة بؤر الجذب بين السلطة والدين

حسـين عيـد

مع الروائي الكبير فتحي غانم (الفائز بجائزة الدولة التقديرية في الأدب)

تضرب روايات فتحي غانم عميقا في أغوار المجتـمع، تحـاول أن تسـتكشف أبعـاده، وتجلو خباياه. وتعري تيارات الحركة الفاعلة بين أجوائه، حيث تعتبر (السلطة) أحد المحاور الأساسية التي تحكم حركته، وهناك -أيضا- بؤر جذب رئيسية تدور في فلكها أغلب شخصيات فتحي غانم الروائية، ابتعادا أو اقترابا، سلبا أو ايجابا.

* حسين عيد: باحث من مصر، يهتم بالدراسات الأدبية، يكتب الشعر والقصة، له العديد من الأعمال في الدوريات المحلية والعربية.

بؤرة الجذب في «الجبل» :

ان (بؤرة) الجذب في رواية «الجبل» تكمن بين حنايا الجبل / الطبيعة/ الأم، لأن بداخله كنوز ذهب الفراعنة وآثارهم، لذلك يتمسك الأهالي بسكنى كهوف الجبل، لأنها المداخل (الطبيعية) للقبور الفرعونية التي لم تكتشف بعد. فكل أسرة لا تفكر في أنها تسكن في كهف، بل هي تقيم على باب كنز، أو على باب الجنّة، لذلك يكحتون ويكحتون لسنين طويلة دون أن يجدوا شيئا في أغلب الأحيان.

في رواية «الجبل» أيضا، نحن في مواجهة مجتمعين أبويين: أولهما المجتمع المديني، أو الدولة التي جاء منها المحقق، وهو مجتمع بيروقراطي منظم وفق تدرج معين، يمارس أغلب أعضائه السلطة عدا أولئك الواقعين في أدنى درجات السلم الاجتماعي، حيث هم يخضعون لسلطة الآخرين (المحقق هنا خاضع لسلطة مدير ادارة التحقيقات داخل تدرج وزارة المعارف، ووكيل النيابة خاضع لسلطة النائب العام داخل تدرج وزارة العدل). والسلطة هنا لاعقلانية أساسها القوة. أما المجتمع الآخر فهو قرية «الجرنة»، أو مجتمع أهل الجبل. ورغم أنهم اداريا يعتبرون واحدة من عشرات الوحدات الادارية (القرى)، التي تقع في قاعدة الهيكل الهرمي للدولة، الا أن هذا المجتمع -كما أوضح وكيل النيابة للمحقق- «الشط الغربي خارج حدودنا. . خارج حدود القانون والمدينة ومشاكل الأمن والبوليس، لا يوجد الآن في هذه اللحظة من الليل رجل بوليس واحد هناك»، «ويبقى أهل الجبل مع الجبل وحدهم لاتشاركهم فيه الدولة ولا أي مخلوق آخر».

هناك تأكيد لاختلاف طبيعة مجتمع أهل الجبل، الذي مازال متمسكا بتكوينه القبلي القديم (العمدة هو شيخ القبيلة القديمة)، حيث السلطة عقلانية أساسها الكفاءة والمقدرة. .

في رواية «الجبل» -أيضا- كان بريق الذهب / الثروة/ المال هو بؤرة

الجذب لأهالي الجبل (القبليين) للتمسك بكهوفهم، على أمل أن يعثروا يوما على أحد مقابر الفراعنة بالداخل.. لكن نفس البريق له ذات الجاذبية لنماذج أخرى من المجتمع الخارجي (المجتمع المديني).. «العلماء يأتون الى الجبل ليبحثوا عن الكنوز من أجل معرفة الحقيقة والتاريخ ولكنهم بشر (كأن فتحي غانم يلتمس لهم عذر الوقوع تحت سطوة جاذبية الذهب واغرائه!)، لا يستطيعون مواجهة الذهب دون أن يفكروا في شيء آخر غير العلم.. الذهب يثير طمع الانسان ويحول العالم الأثري إلى مهرب، ويحول الباحث المنقب إلى لص، ويحول السائح إلى مغامر.. حتى الفنان يرى التمثال الفرعوني فيتأمل مافيه من فن لحظات، ثم يفكر في قيمة الذهب المصنوع منه التمثال لساعات طوال»

بؤر الجذب في «الرجل الذي فقد ظله»

في رواية «الرجل الذي فقد ظله» توسيع لبؤر الجذب داخل المجتمع المديني، مع تكثيف تأثيرها في اطار شخصيات طموحة، مع تتبع مصائرها، فبعد أن تركزت حول الذهب وكنوز الفراعنة في رواية «الجبل»، نجدها هنا تتمدد لتشمل نوعين من بؤر الجاذبية هما:

- **بؤر معنوية: وتشمل:**

أ- حياة المدينة (المنجذبة اليها مبروكة).

ب- المبادئ الشيوعية (انجذب إليها الفنان شوقي وسعد عبد الجواد).

جـ- الشهرة في السينما (يمثلها الممثل أنور سامي وانجذبت اليها سامية سامي).

- **بؤر مادية:**

أ- الجمال (تمثله سامية وانجذب إليها مدحت، أنور سامي، ناجي، ويوسف).

ب- المال (يمثله شهدي باشا وانجذب إليه محمد ناجي ويوسف عبد الحميد).

جـ- الصحافة (يمثلها محمد ناجي وانجذب اليها يوسف عبد الحميد).

في بعض القصص القصيرة:

في رواية «**الجبل**» لمس فتحي غانم نموذج السلطة في المجتمع الكبير متمثلا في وكيل النيابة، قدّمه في مشهد زمني قصير وهو يعيش تناقضا بين ظاهر يتمسك بالفخامة والوقار وباطن يكشف الفقر والمسكنة. وفي رواية «**الرجل الذي فقد ظله**» غاص عميقا إلى طفولته الصعبة ومشوار حياته الضاري للتفوق، لينتزع له مكانا في أعلى سلم السلطة في المجتمع. وفي واحدة من قصصه القصيرة وهي بعنوان «**قضت المحكمة بإحالة الأوراق إلى المفتي**» من مجموعة قصص «الرجل المناسب»، قدّم فيها درجة أعلى على ذات السلم الوظيفي، والجانب المقابل للنموذج السابق، وبطلها المستشار «يوسف منصور» نشأ في أسرة غنية، كان أبوه وأجداده «دائما أصحاب سلطة دينية في الأزهر، في الافتاء، في القضاء الشرعي»، وهو من «عائلة منصور الذين اتصفوا بالوقار». انه ابن تقاليد عريقة، وصاحب سلطة لم يحصل عليها من منصب، سلطة ورثها في دمه، أبا عن جد. وهو قوي، لأنه «من أبناء رجال الدين الذين حصلوا على تربية صارمة جادة، في ظلّ هيبة الشريعة وريادتها، كان أبوه الشيخ منصور يوسف دأبا وجلدا وعنادا في كل مجال، تدعيما للشريعة، لتظل الحياة ثابتة مستقرة لاتخرج عن خطها المرسوم في شريعة الله».

هنا يوسف منصور المستشار مرحلة جديدة على سلم ممثلي السلطة، كان يوما ما وكيل نيابة أيضا. . وهنا -أيضا- يتقدم فتحي غانم خطوة أخرى ليكشف لنا كيف يمارس هذا المستشار سلطته.

هنا امتزاج بين الجزء المتوارث (أصحاب سلطة دينية في الأزهر والافتاء) والجزء الخاص أو الذاتي، أو التركيب النفسي لهذا الرجل. فهو في أعماقه انسان ضعيف (رغم أنه ورث عناصر القوة)، لذلك حذّره أبوه من الزواج من زينات رغم حبّه لها، وعارض أباه، ليثبت أن شخصيته

قوية . ثم بينت له الأيام صدق حكم أبيه ، حين استطاعت أن تحصل منه على ورقة يكتب فيها تنازله عن أملاكه ، (وهذا تصرف غير منطقي من قاضي يعي أهمية مثل هذه الورقة ، وان بررها بأنها «ليس لها قيمة حقيقية ، أكثر من التعبير عن عواطفه نحو زينات ، إلا أنها تظل سندا غير مقنع للقارئ لاثبات ضعف القاضي) ، وذهبت بها إلى مكتب صديقه مصطفى شكري في الخفاء ليسجل لها التنازل ، وينقل لها أملاكه ، فابلغه مصطفى بما حدث ، وبدلا من أن يطلقها لم يفعل ، وان ضاعت فعلا رغم تراجعها واعتذارها . اذن هو شخصية ضعيفة ، ورثت عناصر القوة ، لكنه ظلّ عاجزا عن اصدار حكم واحد بالاعدام ، حتى جاءت واقعة زوجته فاذا بها تقلب الموازين رأسا على عقب ، فأصبح مدمنا للحكم بالاعدام ، ارضاء لنشوة في صدره . .

في قصة «عندما يذهب المؤلف الموسوس إلى مقهى التمساح» -(مجموعة بعض الظن اثم بعض الظن حلال) يطالعنا الوجه الآخر ، المقابل لهذا المستشار ، وهو المستشار يوسف بيه عبد الغفار ، الذي كان يرفض الحكم بالاعدام من منظور ديني ، وذلك حين كان يتحدث بين اصدقائه ويفخر أنه كانت تصدر عنه احكام نهائية تمس حياة البشر ، فيقول «نطقت بكل ما يخطر ببالكم من أحكام ، الا حكما واحدا ، لم أنطق به ، ولم أشارك في النطق به ، ولم أطالب به في أي وقت من الأوقات وتحت أي ظرف من الظروف . . وهو حكم الاعدام ، حتى لو كان المجرم يستحق الاعدام فعلا ، ورغم أن لنا في الحياة قصاصا . . ولكننا بشر ، ويجب أن نتواضع ، وان نترك لله وحده ان يأخذ ما أعطى ، هو الذي يهب الحياة وهو الذي يقبضها وله في ذلك سره وحكمته التي هي فوق حكمة العباد» .

في رواية «الرجل الذي فقد ظله» وكيل النيابة سعد عبد الجواد نشأ في أسرة فقيرة ، لكن الطبيعة ورثته الذكاء والطموح ، فكان أول دفعته ، حتى تمّ تعيينه في سلك النيابة ، فسرعان ما تنكر للمبادئ الشيوعية التي يدين بها ، حفاظا على وظيفته . أما يوسف منصور فقد وُلد في أسرة غنية ، ورث عن

أسرته الثروة والقوة، لكن الطبيعة حبته ضعفا في تكوينه، وعندما اكتشف خديعة زوجته أصبح يحكم بالاعدام، تعويضا عن ضعفه (قصة «قضت المحكمة..). أما المستشار يوسف بيه فكان ايمانه قويا بقدرة الله وضعف البشر، فلم ينطق أبدا بحكم الاعدام (قصة عندما يذهب المؤلف..)

هنا، الدرس واضح، فالفرد كي يلتحق بقطار السلطة، ويصبح ممثلا لها، لابد له من النبوغ والذكاء، أو الغنى وميراث القوة والحكمة، لكن تصرفه بعد ذلك في المجتمع، رهن بتكوينه الخاص، ومدى ايمانه، وظروف نشأته (سعد يخشى العودة إلى الفقر ثانية، فيضطر إلى التنازل عن قناعاته الشيوعية، ويوسف يخشى ضعفه، بعد أن خُدع بسببه، فيضطر أن يتشدد ويحكم بالاعدام) والوجه المقابل هو المستشار يوسف بيه، الذي كان يرفض الحكم بالاعدام، لاننا بشر، يجب أن نتواضع، وان نترك لله وحده أن يأخذ ما أعطى).

في قصة «قضت المحكمة..» أيضا، توسيع لآفاق رؤية المجتمع، بالغوص في أغوار التاريخ العربي من منظور ديني، ولنتابع يوسف «كان أبوه الشيخ منصور يوسف يقول له، وهو يراه يستذكر القانون المدني أيام كان طالبا في كلية الحقوق» مهما درستم شريعة الفرنجة.. وقانون نابليون، وقانون جستنيان.. ومهما تمادى هؤلاء الحقوقيون في الأخذ عن هؤلاء الأجانب، **فمازلنا نحن أصحاب الكلمة، الحفاظ على شريعة الله**. انظر في أحوال الانسان من حولك تجد كلمة الشريعة هي النافذة في كل أطوار حياته. دينه يسجل منذ لحظة ولادته في شهادة الميلاد. رضاعته وحضانته ونفقته وهو صغير بشريعة الله. زواجه بشريعة الله. وفاته والتصرف في ماله بعد وفاته بشريعة الله، وهذه أمور لن تمسّ، ولن يجرؤ حاكم واحد على المساس بها، ملكا كان أو رئيس جمهورية، ونحن حراس هذه الشريعة، **لقد تبددت قوة الاسلام السياسية عندما هزم التتار الكفار**

المسلمين في بغداد، وضاعت قوة الاسلام العسكرية عندما انهار حكم آل عثمان في الحرب العالمية الأولى، ولكن الاسلام باق لن يمسّه سوء. باق بكتاب الله الذي يتولى سبحانه أمر صونه ورعايته. وباق بالشريعة والفقه، بما نحمله نحن من مسؤولية جسيمة في الدفاع عنه.

كان أبوه من الرجال الذين تحملوا المسؤولية فعلا، كل لحظة من لحظات حياته، كان دأبا جلودا وعنادا في كل مجال تدعيما للشريعة، ولتظل الحياة ثابتة مستقرة، لاتخرج عن خطها المرسوم في شريعة الله. حارب كل ثائر واهم يريد أن يتحايل باسم الاصلاح والتجديد لينحرف خط الشريعة: سوف يسقطون جميعا أو يذهبون كما يذهب الزبد جفاء. وتبقى الشريعة ويسود الفقه، حتى يسترد الاسلام سلطاته السياسية والعسكرية»

هنا لابد من وقفة، لانه حدث تطور اضافي في ثلاثة مناح: فأولا، بعد أن تم ابراز الاثر الاقتصادي والسياسي على الشخصية في المجتمع (القبلي ثم الدولة)، إذا بفتحي غانم يسعى جاهدا لابراز الجانب الديني على الانسان..

ثانيا، لمس فتحي غانم في هذه القصة القصيرة قضية خطيرة تمسّ المؤثرات الأساسية التي تؤثر على شخصية الفرد في المجتمع، فرغم أن قوة الاسلام السياسية قد تبددت عندما هزم التتار الكفار المسلمين في بغداد، وضاعت قوة الاسلام العسكرية عندما انهار حكم آل عثمان في الحرب العالمية الأولى، فان تأثير الاسلام في المجتمع باق بكتاب الله والشريعة والفقه في مواجهة القوانين الوضعية المأخوذة عن الغرب..

هنا دولة حديثة، تنظم السلطات فيها وفق قوانين مستوردة، رغم أن كلمة الشريعة الاسلامية هي النافذة في حياة أفراد هذه الدولة، وللقضاء على هذا التناقض، يبرز هنا -من زاوية ثالثة- دور رجل الدين، وذلك بعد أن أبرز في «الجبل» و«الرجل الذي فقد ظله» نماذج من رجال السلطة.

كان منصور يوسف من رجال الدين الأقوياء الذين تحملوا المسؤولية

فعلا، وقد حارب بضراوة، حتى يسترد الاسلام سلطاته السياسية والعسكرية. . وهذه -بطبيعة الحال- صورة مثالية لرجل الدين (النموذج) الذي لايحيد أبدا عن منهجه الذي يؤمن به . .

بؤر الجذب في «زينب والعرش»:

في رواية «زينب والعرش» أتاح أسلوب السرد الذي قام به الراوي «العليم بكل شيء» أن يتخفف فتحي غانم من صلابته (المثالية) ازاء رجال الدين، ويربط بين هزيمة التتار الكفار للمسلمين في بغداد، وما نتج عنها من تبدد قوة الاسلام السياسية، وبين التطور أو الشرخ الذي أحدثته هذه الهزيمة لدى رجال الدين (الأقوياء)، ثم ربطة ثانية بين المحتل الاجنبي لمصر قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ (الانجليز) وبين التتار، وذلك حين أورد ما قرأه عبد الهادي النجار في كتاب «الأمور السلطانية والسياسات الملكية»، «لما فتح السلطان هولاكو بغداد في سنة ست وخمسين وستمائة أمر أن يستفتى العلماء أيهما أفضل: السلطان الكافر العادل -وكان هولاكو كافرا- أو السلطان المسلم الجائر. ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب. . وكان رضي الدين علي بن طاوس حاضرا هذا المجلس، وكان مقدما محترما، فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع خطه فيها، بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده»

هنا اضاءة لفترة «تبدد قوة الاسلام السياسية» عندما هزم التتار (الكفار) المسلمين في بغداد، وكان منطقيا أن يحدث التحول لعلماء المسلمين (رجال الدين)، بعد أن غلبوا على أمرهم.

هذا التحول الخطير الذي حدث لرجال الدين، عكسه فتحي غانم -بمهارة- خلال تقديمه لشخصية الشيخ النجار، الذي يقول لابنه «أنا رجل دين. . أعامل كل هؤلاء -الباشوات- معاملة الند للند. . ولا سلطان لأحد منهم علينا. . نحن لا نعرف للمماليك ولا للاتراك حكما علينا. . نحن

حفظة القرآن وحماة الشرع نهديهم إلى ما يحكمون به . . وما من سلطة لهم إلاّ بموافقتنا . . »

انها تكاد تكون نفس كلمات الشيخ منصور يوسف (المثالي) في قصة «وقضت المحكمة . . » لكن الفرق يكمن هنا في ازدواجية الشيخ النجار، فما قاله هو (الظاهر) الذي يتشدق به، أما وجهه الحقيقي الذي يتعامل به مع الباشوات فكان النقيض، وظهر ذلك حين رافق الابن أباه الى جلسة الباشوات فكان انطباعه «أين السيطرة . . أين السلطة . . أين كلمة الشريعة أين القدرة على فرض الاعجاب عليهم. لاشيء من هذا. ان أباه مجرد مهرج رخيص لايستطيع أن يقاوم نفسه، فيقوم راقصا رغم أنفه وقد غلبه طبعه وما تعوّد عليه»

بؤرة الجذب في «الأفيال»:

في رواية «الأفيال» بؤرة جذب رئيسية ذات وجهين، هما الحاضر والماضي. الحاضر يمثل المجتمع الجديد / الحلم / المدينة الفاضلة والماضي يمثل المجتمع القديم / الواقع / الدولة الفاسدة. المجتمع الجديد يعني الرحيل الى المجهول، للتخلص من الماضي ومشاكله وهمومه، حتى يغسل الانسان فيه نفسه تماما من كل ماعانى منه، كأنه وُلد من جديد، ليكتسب فرصة التفكير الهادئ المتزن ليبدأ حياته من جديد، في بناء مستقبل مشرق سعيد.

لم يعد مجتمع المدينة بؤرة جذب، بعد أن سقط الشيخ طلباوي خلال رحلة هروبه من مجتمع «الجبل» حيث (تربّى)، بعد أن (تعلّم في مدينة أسيوط وتوظف وتزوج، تماما كما سقطت مبروكة في «الرجل الذي فقد ظله» خلال رحلة انجذابها للمدينة، التي ثبت بعد ذلك سقوط أفرادها عبد الهادي النجار، حسن زيدان، ودياب «زينب والعرش»، وزهدي «حكاية تو»، الذين (تعلموا)، كما سقط آخرون لم تفلح معهم المخدرات، وعقاقير الهلوسة، والحبوب المهدئة والمنومة في صنع ملاجئ يحتمون بها من

هجمات الأحزان والمصائب عليهم، كما لم تفلح الأفكار والمذاهب السياسية والاقتصادية في صنع المجتمع المريح المرفه. . فكان منطقيا أن يتحول (حلم) البشر، لينجذب نحو المجهول، نحو عالم آخر تعالج فيه النفس وتتجدد، بعد أن ترتاح وتستكين. لكن هذا التحول إلى المجتمع الجديد، كان مرهونا أن يمرّ عبر الماضي، عبر المجتمع القديم، ومواجهته، لازالة الغشاوة التي تكتنف ارجاءه، ومناقشة قضية السلطة الكامنة فيه، بكل أبعادها وخباياها، لينفتح الطريق، ويتحقق الحلم. .

التحول إلى ارهابي:

اذن، كيف تم تحويل حسن في راوية «الافيال» من صبي يمتلك قدرا من الوعي والنضج (راجع موقفه من ناظر المدرسة، وأيضا من أمه وهي تحمل السكين تهدد به، بل وأيضا من أبيه) إلى شخص، مسلوب الارادة، يشارك في القتل دون رحمة، تنفيذا لتعليمات جماعته، لمجرد أن ذلك -المحكوم عليه بالقتل- أبدى رأيا مخالفا لرأيهم؟!

كيف تم ذلك التحول الرهيب في سلوك حسن، كنموذج لبقية المنتمين لتلك الجماعة؟ أو كيف أمكن تحويل سلوك انسان سبق أن تحدد بموجب الخصائص الوراثية التي اكتسبها كفرد، وتعود إلى التاريخ التطوري للجنس البشري، وبموجب الظروف البيئية التي تعرض لها بوصفه فردا

لقد أجاب فتحي غانم على هذا السؤال على مستويين، الأول حين غاص في التاريخ الاسلامي منقبا، فوجد الاجابة -التي وردت على لسان اللواء الحوت- في أنها عملية غسيل مخ على أحدث طراز، عملية جبارة، وخطوات مدروسة، ولكنها نفس الخطوات التي استطاعت بها فرق الباطنية أن تحكم تاريخ الاسلام في ايران، وترهب العالم الاسلامي قرنين من الزمان، قبل أن يدمر هولاكو الدولة العباسية، ويجتاح العالم الاسلامي. .

أهو نذير، يطرحه فتحي غانم، في سياق عمله، لنتريث ونفكر في

مخرج من هذا المأزق؟! الا يعني هذا أنه حين يبرز وجه الارهاب والتطرف في المجتمع، فلابد أن خللا خطيرا قد طرأ عليه. أتاح للإرهاب أن يبزغ نجمه؟ أليس هذا كافيا لننتبه إلى الخطر القادم، لأن الارهاب إذا سيطر سيستمر طويلا ولن يزيحه الآخطر أكبر وأضخم منه (هولاكو جديد) قادم من الخارج؟!

الا يجب أن نتوقف جميعا -مسؤولون ومواطنون- لنفكر فيما يجب عمله لمعالجة هذا الصدع الذي سيؤثر على مستقبلنا لسنين طويلة قادمة، بعد أن دمّر هولاكو سلطة الاسلام السياسية في المرة الأولى؟!

جماعات التطرف الديني اذن، قضية خطيرة، يجب أن نحتشد لمواجهتها بكل ما نمتلك من قوة..

رجل السلطة والدين:

هنا، لابد من وقفة، فقد حدث تطور في نماذج رجال الدين من الصورة (المثالية) مرورا (بالواقعي)، و(الواعي، المتفهم)، و(الانفتاحي) إلى (العائد إلى أحضان الدين)، خلال رحلة مواكبة للتطور في ظروف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مقابل تطور آخر في نماذج رجال السلطة من وكيل النيابة (المحافظ) على تنفيذ القانون، مرورا بالمستشار (الذي تتأثر احكامه بظروفه الشخصية وظروف المجتمع من حوله). واللواء (مدير السجن)، الذي يقمع المساجين السياسيين، وانتهاء برجل (المباحث) القوي، الذي يقمع التيارات الفكرية حماية للسلطة الديكتاتورية.

هنا، أيضا، كان لابد أن يحدث تطور في الاتجاه الديني، حين يتطرف ويلجأ للارهاب سعيا لاعتلاء السلطة، نتيجة سلطة فاسدة تدفع بالأمور في ذلك الاتجاه، عندئذ بلغ فتحي غانم قمة توفيقه حين أبدع نموذجا فذا هو «**زياد الأسمر**»، **زاوج فيه بين رجل السلطة القوي (ضابط مباحث) وبين رجل الدين المتشدد (في رئاسة جماعة التقوى والتقية»)**.

خطر التطرّف :

في رواية «الافيال» أيضا اشارة موحية إلى امكانية تصاعد خطر التطرف الديني، ليتجاوز عددا محدودا من الأفراد، إلى اغتصاب أرض دولة لإقامة وطن للتطرف الارهابي عليها، بل إن الأمر لايتوقف عند حد اغتصاب وطن بالعنف والارهاب فقط، بل يتصاعد إلى محاولة ان يتبوأ هذا الكيان الدخيل، مكانا مرموقا في المجتمع الدولي. . قدم فتحي غانم هذا الايحاء، بشكل ناعم داخل السياق المركب للرواية، من منطلقين: الأول من خلال علاقة حب بين يوسف منصور، وهو شاب في العشرين، مع فتاة يهودية هي جابي اشكنازي، بعد أن جاءت من الاسكندرية إلى القاهرة خوفا من احتمالات هجوم هتلر وموسوليني على الاسكندرية في الحرب العالمية الثانية. هنا علاقة حب بين فتى مسلم وفتاة يهودية، لم يقف الدين حائلا بين قيام علاقة حب بينهما. لكن الحب يتطلب تجاوباً من كلا العاشقين، فاذا ما عجز أحدهما عن الحب، كيوسف منصور، بسبب ظروف نشأته وتربيته وانغلاقه على ذاته، عندئذ كان المناخ مناسبا لدعوتها للتضحية بحبها، والانضمام إلى ركب التطرف الصهيوني، «لتتعلم مسؤولياتها، لتعلم واجباتها، لتدرك أبعاد حياتها، ومن أين جاءت وإلى أين هي ذاهبة، ولتقدر المصير الذي سوف تتعرض له كيهودية اذا أهملت وتجاهلت الواقع الذي تعيش فيه». . هنا دعوة صريحة لاستنهاض همتها، واجتذابها إلى التطرف، تحت دعاوى العنصرية، والاقلية، حتى اذا ما احتجت أنها لاتستطيع أن تتخلى عن يوسف حبيبها في ليلة كهذه انتظراها منذ أسابيع، ليلة يغزلون فيها آفاقا جديدة في حبهما (قد تنتهي بعرض الزواج)، عندئذ يحسم آدم ريشفسكي -الداعي الصهيوني- الأمر «ليس لدينا وقت ليوسف ولا وقت لجابي اشكنازي. . لكل شيء وقت. . وهذا هو وقت أسرائيل» (وهو يعني بشكل سافر أنه لا وقت للأفراد، لا وقت للحب. . لأنه وقت قيام مجتمع التطرف العنصري، اسرائيل). ورضخت

جابي لدعاوى الصهيونية، لكنها كانت تحب يوسف، فراحت طوال تلك الليلة، خلال مرافقتها لليهودي دافيد -الذاهب إلى الحرب- تقول ليوسف بالعبرية «اني أوهيفيت أوتخا» وهي تعنى «أحبك»، كانت تقولها همسا، أو تقولها في سرها، أو تقولها بصوت مرتفع بسرعة حتى لا تسألها ماذا تقول، أو تقولها ببطء متعمدة اغاظتك (هنا اتصال مستحيل، لا يمكن أن يتم فيه أي تجاوب، محكوم عليه بالفشل. فهي حين قبلت العرض بالانضمام إلى المعسكر الصهيوني، خرجت من ثوب الحياة العربية، والمجتمع العربي الذي كانت تعيش فيه وتتحدث لغته، لترتد إلى المجتمع اليهودي، وتتحدث بالعبرية -التي لاتعرفها- عدة كلمات سألت عن ترجمتها من الداعية. فتكرار كلمة أحبك بالعبرية على مسامع يوسف بايقاعات مختلفة، تأكيد عملي على استحالة التواصل بينهما في ثوبها العنصري الجديد، فكان حتميا أن يعاملها يوسف بقسوة وجفاء، فلم يبد أي اهتمام بما تفعل، مظهرا احتقاره لما أقدمت عليه»، وهنا أيضا تلاعب بالالفاظ، فما أقدمت عليه وشاهده يوسف هو مصاحبتها ورقصها مع الضابط اليهودي دافيد، لكنه يوحي -في ذات الوقت- باقدامها على الانخراط في سلك الصهاينة)

المنطلق الثاني، الذي قدمه فتحي غانم، هو آخر ما شاهده يوسف في التلفزيون، قبل رحيله إلى العالم الجديد، كان مباراة في كرة السلة بين اسرائيل والاتحاد السوفيتي (بما يوحي باستقرار المجتمع الصهيوني، وصراعه ليتبوأ له مكان متميزا، حتى أمام الاتحاد السوفيتي. ولنذكر هنا فقط تكوينه كمجتمع عسكري، وما يمتلكه من مخزون أسلحة نووية!)

اذن، هنا تحذير آخر، أن التطرف الديني، قد يمتد خطره ويتصاعد ليغتصب مجتمعا بأكمله!!

اقتحام معسكر التعصّب الديني (الآخر)

هنا لابد أن نتذكر أننا ازاء تناقض خطير في بناء الدولة (الظاهري)، حيث تنظم السلطات فيها وفق قوانين مستوردة، بينما ما تزال الشريعة

الاسلامية هي النافذة في حياة أفرادها، بعد أن ضاعت قوة الاسلام السياسية حين اجتاح هولاكو العالم الاسلامي، وضاعت قوة الاسلام العسكرية عندما انهار الحكم العثماني في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فأصبح المحتل الانجليزي هو صاحب القوة.

هذا التركيب القائم في قضية السلطة هو ما حاول فتحي غانم اضاءة أركانه، من خلال كشفه عبر حركة المجتمع، وما يجتاحه من متغيرات اقتصادية وسياسية واجتماعية، ففي العهد الملكي (ماقبل ثورة يوليو) في ظل النظام الاقطاعي والتعددية الحزبية، كان الحكم تتنازعه ثلاث قوى: الملك، المندوب السامي البريطاني وشيخ الازهر. أما الملك فهو السلطة الحاكمة (الرسمية/ الظاهرية) ويعيش مع أسرته واتباعه في عزلة عن عامة الشعب، يسهر على تنفيذ القانون رجال السلطة (وكلاء النيابة)، ويحمي الملك نظام (مباحث) خفي، تُسند اليه مهام حرجه (كأن يراقب أم الملك/ دليل فساد الأسرة المالكة وتنازعهم على السلطة). وترزح البلاد تحت سطوة المحتل الانجليزي ويمثله المندوب السامي البريطاني (قوة حكم فعلية مؤثرة). وأخيرا قوة الدين وقدّم لها فتحي غانم ثلاثة نماذج هي: رجل الدين (المثالي) المتشدد، ثم الواقعي اللامبالي، ثم النموذج السامق لشيخ الأزهر، الناضج، السمح، الذي يحكم بالحسنى تحركه سلطة الشرع وكلمة الدين.

في مجتمع ما بعد ثورة يوليو، تم القضاء على الملكية والاقطاع وفرضت الحراسات، وتم التخلص من المحتل الاجنبي والغاء الاحزاب وتطبيق النظام الاشتراكي، وأصبح على قمة الدولة حاكم فرد، فرسم نموذج لرجل القضاء (المستشار) الذي يطبق القانون، وان شاب احكامه بعض العنف نتيجة تكوينه الشخصي و(تربيته) الخاصة وظروف مجتمعه. كما ظهر رجل السلطة المنوط به تنفيذ القانون، كمدير لأحد السجون، فيلجأ إلى القمع الفكري المباشر بالتعذيب للمعارضين للسلطة في الرأي (ولعل هذا انعكاس طبيعي لضرب كل التيارات السياسة التي تختلف مع النظام في

الرؤية، والغاء الأحزاب) كما برز أيضا رجال السلطة (الخفيون) الذين يمثلون أجهزة سرية لحماية النظام (المباحث، المخابرات، والتنظيم الطليعي). وهي تسعى إلى تحقيق التوازن الذي يخلق الاستقرار للنظام الحاكم، بدفع القيادات الفكرية المختلفة لمواجهة وقمع بعضها البعض بالعنف بدلا من المقارعة بالرأي. وخلال تلك الحقبة تحول رجال الدين – بعد أن فقدوا استقلالهم– إلى موظفين، يسعون إلى تدعيم منصبهم أو الحصول على ترقية أو ميزة (لأن النظام لايسمح لأي صوت آخر بالتعبير عن رأيه، حتى ولو كان صوت الدين). .

ثم كانت هزيمة يونيو ٦٧، بكل ماعنته كهزيمة للنظام، وظهور تيار عنيف في العودة إلى احضان الدين، وهجر المظاهر الدنيوية الفاسدة، والرجوع إلى التهجد والعبادة (جماعة المحمديين). وحين جاء الانفتاح الاقتصادي، ظهر رجل الدين (الانفتاحي) الذي يوظف الدين لأغراضه التجارية، ليتحول إلى مليونير، فيكون طبيعيا أن تتفاوت الفوارق بين الطبقات في تلك الفترة. وتتفاقم المشاكل الاقتصادية ويشعر الشباب بالضياع، فتظهر الجماعات الدينية المتطرفة، وهنا يرسم فتحي غانم نموذجا رهيبا لرجل السلطة العنيف الذي يتحول إلى رئيس لاحدى تلك الجماعات الدينية الارهابية التي تسعى إلى القفز إلى السلطة. هنا تم الامتزاج بين سلطة خفية ارهابية (لاتعترف بأي رأي سوى برأي النظام الحاكم) وسلطة دينية متطرفة. مستبدة برأيها، رافضة المجتمع المحيط بها، بل انها تكفره تماماً. . هنا اتحاد بين الاستبداد، فاذا ما اجتمعا معا كان الخراب الكامل، والعنف والقتل، وتقويض أمن المجتمع واستقراره، وهو ماتجسّد في رواية «الأفيال» بل برز فيها نذير الخطر مرتين، الأولى من أعماق التاريخ حين روعت فرقة الباطنية المتطرفة المجتمع الاسلامي لقرنين من الزمان، حتى جاء هولاكو وقضى على سلطة الاسلام السياسية، والثانية حين امتد تطرف الديانة اليهودية (الصهيونية)، لاغتصاب فلسطين واقامة وطن عدواني عليها، يعبد القوة، ويمجد الارهاب.

جانب آخر من التطرف:

ثم يوسّع فتحي غانم تعمّقه داخل معسكر التعصب الديني، بالتوجه نحو الديانة المسيحية، في **قصة قصيرة هي «بعض الظن اثم.. بعض الظن حلال»**، ضمن مجموعة تحمل ذات العنوان، حين يبرز نموذجين من رجال الدين المسيحي المتطرفين، ليواكبهما بنموذج آخر لمواطنة مسيحية تحمل نفس سمات التطرف في أعماقها، وتتصرف على هديها، حيث تروي القصة حكاية جورج مكريدي، مراسل صحيفة الكرونيكل اللندنية في القاهرة، وهو مواطن عادي، نشأ في أحد بلدان أوربا حيث «لايوجد في انجلترا اليوم ما يشير إلى ديانة أحد، لا في شهادات الميلاد ولا في بطاقات الهوية أو جوازات السفر. ان الاستمارة الوحيدة التي يطلبون فيها معلومات عن الديانة هي استمارة يكتبها الجندي حتى اذا مات في ميدان القتال ساعدتهم المعلومات على اختيار المقابر التي يدفن فيها». أي أنه نتاج حضارة أصبح الدين يعتبر فيها جزءا من الحرية الشخصية. لكن نفس هذه الحضارة تفرز نماذج أخرى، متعصبة كأبناء ذلك المذهب البروتستانتي المسيحي، الذي يقوم على أن الله هو الذي يختار من يشاء من عباده، ومنهم والد جورج الذي كان طبيبا جراحا قضى معظم أوقاته مع الجيش، في الهند وفي ميادين القتال، ثم حول بيتهم بعد الحرب إلى مكان أشبه بمستشفى، لأنه كان يؤمن تماما بأنه من المختارين، وربّما لذلك كان رجلا قاسيا في تربية ولديه، فلم يرحم جورج ولا ادوارد من العقاب ضربا بالعصا حتى ينزف الدم من أيديهما، كما كان -أيضا- جبارا مع زوجته، حتى صارت علاقته بها علاقة قهر، فهو يتصرف معها كما لو كان هو المسيح شخصيا. هكذا انتقلت العدوى إلى ابنه ادوارد، وهو في سن المراهقة، فأعلن أنه من المختارين، وهاجر إلى كندا ليصنع مجد الرب هناك. ويرجع راوي القصة -الذي تخفى وراءه فتحي غانم- أفكار هذا المذهب المتعصب، إلى الديانة اليهودية، لأن اليهود يعتقدون أنهم شعب الله المختار، «وهي فكرة تجاوزها الاسلام»،

لأنه «لايعتمد على من يختاره الله . لقد كسر هذا الاحتكار وأطلق العلاقة حرة بين كل الناس وربهم وجعل الخيار في يد الانسان، الذي قد يكون مجبرا أومسيرا في بعض الأحوال، ومخيرا في أحوال أخرى»

ولبيان أثر هذا التعصب المسيحي على المواطن العادي، ضفّر فتحي غانم شخصية مواطنة مسيحية، تنعكس بذور التطرف على تصرفاتها . هذه الشخصية هي صحفية انجليزية تراسل التايمز، وتدعى ايفلين ريتشارد، وهي التي أخبرت الراوي بأن صديقه جورج ماكريدي في العناية المركزة، وأنها تشكّ أن الجواسيس هم الذين وضعوا له السم، وراحت تستجوب الراوي لكنه رفض أن يتمادى في شؤون جورج الشخصية، لكنه وعدها أنه إذا مات فسوف يضع كل مايعرفه تحت تصرفها . ورغم أن جورج خرج من غيبوبته وتمائل للشفاء، وأوضح أن ما ذكره عن السموم كان مجرد دعابة مع عجوز خرفة، فانها أصرّت بعد أن مات أن تسعى وراء «الحقيقة التي تريدها . لا الحقيقة التي كان يسعى وراءها جورج» . ورغم أن الراوي حذرها قائلا : أرجو أن تتذكري أن جورج لم يتهم أحداً . فانها أجابته بجفاء : ما لدي يجعلني أرتاب وأبحث عن ادلة اتهام . .

لذلك علّق الراوي على موقفها «كانت تتحدث، كما لو كانت مكلفة من الرب الذي اختارها للقيام بالتحقيق في الجريمة التي أيقنت من وقوعها» .

أنه تأثير التطرف، عندما يغور نصله عميقا في تصرفات الأفراد العاديين .

في معسكر ثالث :

كان حتما أن يتوجه فتحي غانم -بعد ذلك- إلى معسكر ديني ثالث، ليقتحم معقل اليهودية، محاولا تعرية جوانبها السلبية، عندما تجنح إلى التطرف وتطمح إلى الوصول إلى السلطة والسيطرة، بواسطة الارهاب، وذلك في رواية «أحمد وداود» في الفترة الشائكة فيما قبل عام ١٩٤٨، وحتى وقوع المأساة الفلسطينية، وقيام دولة اسرائيل العنصرية، على أرض فلسطين العربية . .

نحن هنا -أيضا- في مواجهة علاقة حب شاب مسلم (أحمد) وفتاة يهودية (سارة) في قرية «د» الفلسطينية، حتى أنه فكر في الزواج منها، إلى هنا والعلاقة منطقية، ممكنة، تماما مثلما حدث من قبل بين يوسف (المسلم) وجابي (اليهودية) في رواية «الافيال»، التي انتهت علاقتهما عندما انضمت جابي إلى معسكر المتطرفين الصهاينة، حتى قامت دولة اسرائيل، لكن، هنا -في رواية «أحمد وداود»- تتم تفصيليا خطوات التحول نحو المجتمع الصهيوني -ماسبق من قبل في «الافيال»، توضيح مراحل التحول إلى الارهاب الاسلامي، فنجد أولى الخطوات تظهر حين تسفر سارة عن الجانب (المتعصب) في تكوينها لكل ما هو يهودي، حتى أنها تعتبر أنها إذا ما انجبت ولدا، فسيكون يهوديا كما هي يهودية، ثم تصعّد التعصّب إلى مرحلة الغرور الكامل، حين تقول له «الله صنع مني جمالا كاملا يليق به»

فيسألها: وهل يعترف الناس أنك أجمل الجميلات؟

صاحت: لا يهم سوى احساسي أنا.. أهم شيء أن أحسّ بأني جميلة، ان اهتم بنفسي وأعرف اني جميلة. هذا الاحساس هو الذي يجعل كل من ينظر إلي يعرف اني جميلة»

وهي -في ذات الوقت- تحقّره، حين تقول له: ولكنك لست كل ماأريده. أنا كل شيء بالنسبة لك. وأنت مجرد شحاذ يقف على بابي أتصدق عليه..»

ولعل التعليل يبرز من «ان الفكر الديني اليهودي قد صاغ العقلية اليهودية في اطار من العنصرية، التي تسبغ على اليهود صفات المديح والتعظيم، في الوقت الذي تعامل فيه الشعوب غير اليهودية بسيل من الأوصاف العنصرية والشتائم التي تؤكد أن الاستعلاء العنصري أساس ثابت في تكوينها»

ويرى د. فرج أحمد في معرض تحليله لهذه السمة السلوكية «ان رفض العقلية اليهودية الاعتراف بندية الآخرين هو أساس ومنشأ ذلك التكوين

الذي لايمكن أن يكون وعيا ممزقا شقيا، وعيا يحمل في ثناياه بذور ذلك الشعور المرضي بالعظمة والاضطهاد. وهما وجهان متناقضان متحدان ضروريان لشيء واحد»

ثم تكون الخطوة التالية، حين تنضم سارة إلى الكيبوتز (المزرعة الجماعية)، فسرعان ما تتحول تلك الانثى الناعمة إلى أفعى شرسة مقاتلة، ورغم تمردها هي وأخريات على قسوة الحياة في الكيبوتز، لكنهن سرعان ماعدن بارادتهن، ربّما لأنها عرفت أن هناك دورا ينتظرها، لذلك لم يمارس أحمد معها الجنس حين اسلمت نفسها له، معللا ذلك بأنها «لم تعد أنثى، لم تعد عاهرة. جسدي انبأني بالحقيقة قبل أن ادركها بعقلي. كائنات شائهات، صنعن حسب مواصفات خاصة، مثل مواصفات البنادق التي نتدرب عليها». . وان كان يمكن ارجاع ذلك إلى البرود الانفعالي، الذي يحدده د. قدري حفني في كتابه «تجسيد الوهم»، بأنه «من السمات الرئيسية التي تميّز الانسان الاسرائيلي وبصفة خاصة أبناء الكيبوتسات: «عدواني لايعرف الرحمة، منغلق على نفسه، لا يعرف حرارة الإنفعال، حاقد على كل من حوله، شاعر بأنه مختلف عنهم»

كان حتما اذن، أن تفشل هذه العلاقة، وينتهي الأمر بسارة إلى الاشتراك الفعلي في المذبحة التي راحت ضحيتها أسرة أحمد بكاملها مع بقية سكان قريته من العرب المسلمين، فالتطرف الديني -في نهاية الأمر- يعتمد الارهاب منهجا لاعتلاء عرش السلطة على دماء الضحايا الأبرياء. .

* * *

ميخائيل نعيمة وليف تولستوي

د. ممدوح أبو الوى

كان لتولستوي (١٨٢٨-١٩١٠) أتباع في أنحاء العالم كلّها، في الهند كان من أتباعه المهاتما غاندي، الذي كتب له حول ذلك. وفي فرنسا كان من أتباعه رومان رولان، وألف كتاباً حوله.

أما في الوطن العربي فلعل ميخائيل نعيمه (١٨٨٩-١٩٨٨) أقرب الكتّاب العرب إلى أفكار ليف تولستوي وسلوكيته.

* ممدوح أبوالوى: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الأدبية والأدب المقارن، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

ولقد قرأ ميخائيل نعيمه مؤلفات ليف تولستوي باللغة الروسية، عندما كان يدرس في المدرسة الداخلية في الناصرة بفلسطين وتابع قراءة مؤلفات تولستوي عندما كان يدرس في روسيا في مدينة بولتافا مابين عامي ١٩٠٦-١٩١١.

١- ويكتب في يومياته أنّه أنهى قراءة رواية تولستوي «الحرب والسلام» (١٨٦٣-١٨٦٩) ويوافق تولستوي في رأيه حول نابليون بونابرت ١٧٦٩-١٨٢١، لأنّه يكره الحرب، وكلّ من يشعلها، ولكنه لايوافق تولستوي في كلّ شيء يختص بنابليون وكوتوزوف، القائد الروسي، ويرى نعيمه تناقضاً في آراء تولستوي حول كتوزوف ونابليون. كان نابليون يتحرك ليس بإرادته، وإنّما بإرادة الظروف والشعوب، في حين أنّ كوتوزوف الحكيم استطاع أن يحرز النصر على المعتدي نابليون ويتابع قوله حول تولستوي: «إنّه ليضحكني أن أراني، أناقش مفكراً عظيماً من عيار تولستوي. عفواً يا«ليف نيكولا يفتش» فأنا مدين لك بأفكار كثيرة، أثارت ماكان مظلماً في عالمي الروحي. ففي الكثير من منشوراتك الأخيرة، التي طالعتها في العام الماضي، قد وجدت نوراً أهتدي به، في كلّ خطوة من خطواتي.. أجل فأنت من هذا القبيل، قد أصبحت معلمي ومرشدي من حيث لاتدري»(١).

بعد ذلك يكتب ميخائيل نعيمه في مذكراته عن ليف تولستوي: «في الجرائد أخذ ورد عنيفان لمناسبة بلوغ تولستوي الثمانين من عمره فاليسارية تطالب الحكومة بالاحتفاء احتفاءً رسمياً بيوبيل الكاتب العظيم، واليمينية تأبى على الحكومة والبلاد أن تلقي أي بال الى يوبيل رجلٍ، تفسد تعاليمه العقول. وعلى رأس المعارضين الكنيسة، التي رشقت بحرمها سيد ياسنايا بوليانا، والتي حملت وزارة المعارف على اصدار تعميم لجميع المدارس، تحذر فيه الطلاب من الاحتفاء في أي شكل باليوبيل. ياللعار أن يكون في روسيا من يحاول إطفاء هذا المشعل، الذي يتألق نوره اليوم في جميع أقطار الأرض»(٢).

وفي مكان آخر يكتب: «. . . ماأفقرك يابلادي حتى المشاعل العالمية من طراز تولستوي، لم تخترق سواد ليلك بعد»[٣].

وبعد ذلك يكتب ميخائيل نعيمه عن ليف تولستوي: «لقد استهواني تولستوي المفتش عن حقيقة نفسه، وحقيقة العالم من حواليه»[٤].

ويقول عنه: «. . وكانت يده القوية تسندني من حيث أدري، ولا يدري. فقد كان لايعرف شيئاً عني، وأعرف عنه الشيء الكثير. وكنت أتتبع بلهفة فائقة صراعه العنيف مع نفسه ومع العالم. فاذا ربح معركةً، شعرت كأنّني ربحتها. واذا خسر معركة شعرت كأنّني الذي خسرها. ذلك الصديق أيكن غير غرور «ياسنايا بوليانا» ليف نيكولايفتش تولستوي»[٥].

وعندما سمع ميخائيل نعيمه بأنّ ليف تولستوي غادر بيته في شهر تشرين الثاني من عام ١٩١٠، ارتاح لهذا الخبر، واعتبره انتصاراً في صراع الكاتب الروسي مع نفسه، ويعني تصرف تولستوي، بنظر ميخائيل نعيمه، رفض العالم ومجده ومغرياته، لكي يربح نفسه، لأنّه ماذا ينفع الانسان لو ربح العالم وخسر نفسه.

في عشرين من تشرين الثاني عام ١٩١٠، سمع ميخائيل نعيمه صراخ بائع الجرائد، الذي كان يصرخ بأنّ تولستوي توفي، وعرف نعيمه من الجرائد أنّ تولستوي توفي في محطة قطار صغيرة، بسبب مرض التهاب الصدر. وهزّ موت ليف تولستوي ميخائيل نعيمه، الذي كان يتتبع خطاه، ويحبّه إلى درجة العبادة، ويعظم خطوته الأخيرة، في أيامه الأخيرة، ومع أنّ خطوته هذه جاءت متأخرة، ولم تحقق هدفها.

وبعد مرور حوالي نصف قرن، كتب ميخائيل نعيمه في كتابه «أبعد من موسكو ومن واشنطن» الذي صدر في عام ١٩٥٧، بأنّه عرف من مؤلفات ليف تولستوي، كيف ضحى الشعب الروسي بدمه في سبيل الدفاع عن الوطن، وعرف الآلام التي تسببها الحرب، وعرف أنّ الروح الروسّية تتطلع الى السلام، والحبّ والتسامح، وعدم مقاومة الشر بالشر، والبحث

عن الحياة في الموت، والنظام في الفوضى، وحتى ياسنايا بوليانا، قرية تولستوي، أصبحت منارةً لميخائيل نعيمه، تضيء أيامه، وطريقه للوصول الى الخير والشر، والحياة والموت، ووجدت فيه الركيزة، والبرهان على امكانية وصول الانسان المخلص لنفسه، والمتفهم لقوانين الحياة، على التخلص من شباك وأحابيل العالم، ولقد ارتفع فوق هذا العالم بتعاليمه، وقلمه وحياته، التي يمكن اتخاذها قدوة- يكتب ميخائيل نعيمه عن تولستوي في كتابه «أبعد من موسكو ومن واشنطن»[٦].

٢- في بيروت، وبمناسبة مرور خمسين عاماً على وفاة الكاتب الروسّي الكبير ليف تولستوي احتفلت جمعية العلاقات الثقافية في لبنان والاتحاد السوفييتي، في شهر كانون الأول من عام ١٩٦٠ بهذه الذكرى، في قاعة الاجتماعات بوزارة التربية.

وقامت مجلة الطريق بنشر الكلمات في عدد شباط الممتاز، المكرّس لهذه الكلمات من عام ١٩٦١، وزود العدد بصور لتولستوي، وبصور لبعض مخطوطاته.

فكانت الكلمة الأولى لجورج حنا، كما ألقى رئيس الجامعة اللبنانية فؤاد البستاني كلمةً بهذه المناسبة.

وبهذه المناسبة ألقى الكاتب العربي الكبير ميخائيل كلمةً، نشرها في العدد المذكور من مجلة «الطريق»، يرى نعيمه في تولستوي عملاقاً روحاً وقلماً، ويدرس نعيمه حياة تولستوي وإبداعه، ويقارنه بالنبي البوذي بوذا، ويرى أنّ الكاتب الروسّي خالد بسيرة حياته، وبابداعه الأدبي، وبتعاليمه، وبالوقت ذاته، يلوم نعيمه الكاتب الروسّي، لأنّه ابتدأ تعاليمه فقط منذ عام ١٨٦٢، أيّ عندما تجاوز عمره أربعة وثلاثين عاماً. ويلومه لسلوكيته في شبابه، ويبارك نعيمه خروج تولستوي من بيته، ويلومه لأنّه لم يترك بيته منذ شبابه، لأنّ الكاتب الروسّي ترك بيته عندما بلغ عمره اثنين وثمانين عاماً.

وبهذه المناسبة نفسها ألقى الشاعر المعروف سعيد عقل كلمته ونشرت أيضاً في مجلة «الطريق» في عام ١٩٦١ عدد شباط.

٣- عاش ميخائيل نعيمه في لبنان، الذي كان حتى عام ١٩١٨ يرضخ تحت نير الاستعمار التركي، وبعد ذلك وقع تحت نير الاستعمار الفرنسي، وكان ذا بنية اقتصادية متخلفة، وتمر ثقافته بمرحلة انحطاط.

في حين ولد تولستوي في روسيا، وهي بلد كبير وقوي ومستقل، ذات حضارة وثقافة عريقة، وممتازة، ولها علاقات وثيقة بالغرب.

ولد ميخائيل نعيمه في أسرة فقيرة، كان والده يعمل بالزراعة واضطر والده الى الهجرة الى أمريكا، لكي يؤمن لقمة العيش لأسرته. وبفضل الصدفة، وبفضل روسيا استطاع ميخائيل نعيمه الحصول على التعليم. أمّا تولستوي «بتربيته وولادته انتمى الى أسرة ارستقراطية عريقة اقطاعية»(٧)

ومع هذه الفوارق كلها، فإنّ نظرتهما الى الحياة، والى المبادىء الأخلاقية متطابقة تقريباً.

إنّ عودة تولستوي الى الفكر الشرقي، بعد أن تعرف على الفكر الغربي تمثل عودته الى طفولة البشرية، حيث ساد الإخلاص، وعمّت المحبّة، التي لاتعرف الحدود، أي الصفات التي لاحظها في طفولته، وقدرّها تقديراً عالياً. ومازال الشعب يحافظ على هذا الإخلاص، وعلى الصدق. وهذا مانلاحظه في رواية «الحرب والسلام» التي صدرت مابين عامي ١٨٦٣-١٨٦٩ ورواية «آنّا كارينينا» التي صدرت مابين عامي ١٨٧٣-١٨٧٧ وفي رواية «البعث» التي صدرت في عام ١٨٩٩، حيث يعود بطل الرواية الأمير نيخليودوف الى طهارة الشعب.

لكي نتخلص من عيوب البشرية، برأي تولستوي ونعيمه. يجب أن نبدأ بتخليص أنفسنا من العيوب. ولقد كتب ليف تولستوي في عام ١٨٥٤ في قصته «المراهقة»: وبصورة طبيعية، وبتأثير نيخليودوف، وبصورة لاإرادية استوعبت مذهبه، الذي يتضمن عبادة عمل الخير للآخرين، والاعتقاد بأن قدر الانسان هو أن يحاول دائماً تصعيد امكانياته. وآنذاك يمكن القضاء على عيوب البشرية، ومصائبها كلّها، وهو عمل سهل جداً،

وفقط يجب أن يقوم كلّ فرد بالقضاء على عيوبه، ويعمل الخير، ويصبح سعيداً»[٨].

٤- التضحية في سبيل الآخرين عند نعيمه وتولستوي..

رأينا هذه الفكرة في قصة «المراهقة»، التي صدرت في عام ١٨٥٤ وكذلك نجدها في رواية «القوازق»، التي صدرت في عام ١٨٦٣ يكتب تولستوي في هذه القصة، أن السعادة حاجة فطرية لدى الانسان، ولذلك فتلبيتها أمر ضروري، ومشروع، ولكن اذا تلبيت بصورة أنانية، أيّ في البحث عن الثروة والمجد، فإنّ الظروف يمكن أن تتشكل بصورة، لاتسمح للإنسان بتلبية أمانيه كلّها. ويعني هذا أن هذه الأماني غير مشروعة، ويمكن تلبية حاجة المرء الى محبة الآخرين، والتضحية بالذات من أجلهم.

«وهل يجوز أن نعيش بصورة أنانية، اذ أنّ الحياة قصيرة، وما معناها؟ إن لم نعمل فيها الخير، وبشكل لايعرف أحد أنّا قمنا بعمل الخير»[٩]. -توصل أولينين بطل قصة القوازق الى الفكرة الآنفة الذكر.

٥- نجد في مؤلفات ميخائيل نعيمة مثل هذه الأفكار. ففي قصة «ويذوب الجليد» التي نشرها الكاتب في مجموعة «أبو بطه»، التي صدرت في عام ١٩٥٨، يكتب: «... مني قشة، ومنك قشة...»[١٠] ومن الآخر قشة، فأنا لاأستطيع أن أعيش في عالم، يده ونظراته وهواؤه وقلبه من جليد، فمني قشة، ومنك قشة، ومن كلّ انسان قشة، ويذوب الجليد، نرى أنّ الكاتب في هذه القصة ينادي بالتعاون والمحبة، لكي نشعر بدفء العالم.

وتذكرنا هذه القصة بحكاية تولستوي الشعبية «المعلم والعامل» التي صدرت في عام ١٨٩٥ يشعر المعلم بدفء من عامله، ويتحسسّ بأنّه يعيش بسببه، فإن عاش العامل، عاش المعلم، وإن مات العامل مات المعلم. فالمعلم هو العامل، والعكس صحيح. نرى في هاتين القصتين أفكار نعيمه وتولستوي حول الروح الأخوية، التي يجب أن تخيّم على البشرية.

وفي قصة «شهيدة الشهد» من المجموعة القصصية ذاتها، حصلت

خيزران على العسل من أجل أخيها المريض، من خلية النحل، فلسعها النحل فماتت، وحتى الآن تحدث أمّها الناس عن عملها النبيل .

وفي قصة «جهنم» كان على عدنان اخلاء البيت الذي يسكنه، فأخذ يحرق كلّ ماعنده، حتى توصل إلى صورة عشيقته، التي كانت تخون زوجها معه . وعندما أحرق نصف صورته معها، وإذ بجرس الهاتف، وإذ بها تناديه ويشعر عدنان بألام عظيمة، ولاتوجد لديه وسيلة يتخلص بها من هذه الآلام، وتخلص منها فقط، عندما تحسس في قلبه بعض الحبّ. يرى المؤلف أنّ الجنة والجحيم هما حالتان من حالات القلب الانساني، ومكانهما فيه، وليس في أي مكان آخر .

وفي مجموعة «النور والديجور»، التي صدرت في عام ١٩٤٨ يكتب ميخائيل نعيمه في أكثر من مكان، بأن على الناس مساعدة بعضهم البعض فكلّ الكائنات الحيّة تساعد بعضها البعض، فيجب على الناس أن يتحسسوا آلام بعضهم البعض . كما تتحسس أعضاء الجسد آلام بعضها، فان تألمت يد الانسان أو قلبه أو عينه، تألم الجسم كلّه، وتغير عمله بسبب مرض ألّم بأحد أعضائه . فتؤثر حياة الفرد، وتتأثر بحياة الآخرين . فان أحبّ أحد أفراد المجتمع قريبه، فإنما أحبّ نفسه، وإن أحبّ نفسه، أحبّ الآخرين . الكون بكامله مترابط . يؤثر الماضي على الحاضر، ويؤثر الحاضر على المستقبل . تؤثر الشمس على الأرض وعلى كواكب أخرى، فكلّ ذرةٍ في الكون متأثرة ومؤثرة، لأنّ الكون وحدة متكاملة .

يرى نعيمه أنّ الأنانية، أية كانت، ليست صفةً سلبيةً فقط، وإنّما هي أيضاً صفة غبية، ولافائدة منها .

تشبه حياة الفرد في المجتمع المياه في المحيطات، التي تعطي مياهها، عن طريق التبخر، وهي تعود الى المحيطات بواسطة الأنهار . كتب ميخائيل نعيمه حول هذا الموضوع في سيرته الذاتية «سبعون» التي صدرت في عام ١٩٦٠ .

وكتب في كتابه «مرداد» الذي صدر في عام ١٩٤٧ بأنّ الناس يجب أن يعرفوا أن أعمالهم وأفكارهم ونياتهم وأقوالهم كلّها، تعود إليهم، ولذلك يجب معاملة الآخرين، كما نحب أن يعاملنا الآخرون، ويجب أن ننظف قلوبنا من كلّ نيةٍ سوداء شريرة، وآنذاك تختارنا الإرادة الكلية لتخليص البشرية من آلامها، ولكي نستطيع أن نصل الى المحبة والى الفهم الكامل. كذلك كان مرداد يعلّم نوح، وكذلك علّم الآخرين. هكذا كان يقول الخادم مرداد لتلاميذه[11].

ومرداد في كتاب ميخائيل نعيمه، هو المخلّص، هو الذي ساعد نوح في فترة الفيضانات، وبعد ذلك جاء إلى الدير، الذي بناه سام بن نوح، ولكن في الدير لم يقبلوه، كأحد أعضاء الدير، وحرم من حقوقهم، لأنّ ملابسه كانت بالية، وشكله يشبه المتسول. فقبلوه في الدير بصفة خادم فأصبح، برأي الرهبان قديساً ومعلماً ونبياً. فكتب كلماته أصغرهم سناً.

فكتاب «مرداد» هو عبارة عن كلمات مرداد ومواعظه، وهي صالحة لكلّ الأمكنة والأزمنة والشعوب.

وعندما ذكّر رئيس الدير مرداد بأنّه خادم، أجابه مرداد بأن عند رئيس الدير أكثر من خادم، تخدمه النجوم والكواكب والبحار والمحيطات والطيور والغابات، وعنده رؤوساء كثيرون، منهم اللصوص والمتسولون، كلّ مافي العالم هم سادة وخدام في الوقت ذاته. يخدم الفرد المجتمع، ويخدم المجتمع الفرد. يخدم رأس الانسان المعدة، مثلما تخدم المعدة رأس الانسان[12] لذلك يقترح مرداد الغاء كلمة «أنا» لأنّها جزء من الكلّ. لكي نحب أنفسنا، يجب أن نحبّ الآخرين. إننا نعيش لكي ندرك الحبّ، ونحبّ لكي ندرك الحياة. والمحبة هي الله، وهي وصيته. وكلّ من يحبّ الجزء ويترك الكل فإنّ محبته محكوم عليها بالموت. فكيف نحبّ الأوراق على الشجر ولانحبّ الشجر نفسه.

يستنتج ميخائيل نعيمه أنّ القاتل والقتيل شركاء في جريمةٍ واحدة مثل

السارق والمسروق. فالثاني مذنب مثله مثل الأول. فالأمور متشابكة، وليست بسيطة، ولذلك لايحق لأحد أن يدين الآخرين. ولكننا جميعاً يجب أن يحبّ بعضنا البعض، ونحب كلّ مافي العالم، وأن نتخلى عن ذواتنا، ونذوب في الآخرين.

وآنذاك تستطيع الإنسانية أن تصل الى حلمها، وهو معرفة كلّ شيء، بالحبّ وحده وبالقلب وحده، يمكن أن ندرك كلّ شيء. لأنّ المحبة هي الله، والله محبة.

وتذكرنا هذه الكلمات، بقول تولستوي في أسطورة «بم يعيش الانسان» من كان في المحبة، كان في الله، والله فيه، لأنّ الله هو المحبة(١٣).

ونعبّر عن الحبّ بعمل الخير، وبرفض الشر ويمكن أن نجد هذه الأفكار في مؤلفات ليف تولستوي وميخائيل نعيمه.

٥- الخير والشر في رواية الحرب والسلام

رواية «الحرب والسلام»، التي صدرت مابين عامي ١٨٦٣-١٨٦٩ ذات مواضيع كثيرة، ومتعددة الأفكار، من بين الأفكار البسيطة لهذه الرواية بأنّنا يجب أن نعمل الخير، ولايجوز أن نعمل الشر. يحاول الأمير فاسيلي في هذه الرواية، أن يسرق وصية الكونت بيزوخوف، التي بموجبها يحصل بيير على ثروة طائلة، وعلى لقب كونت. ولكن آنا ميخايلوفنا حالت دون تحقيق نواياه الشريرة. ويتخلص بيير من الفخ الأول، الذي نصبه له الأمير فاسيلي، ولكنه وقع في الثاني، إذ اضطر أن يتزوج من إيلين ابنة الأمير فاسيلي، ولم يكن بيير معها سعيداً، لأنّها كانت زوجة خائنة. ولكن أفكار الأمير فاسيلي الأنانية لم تعطه الثروة أو الكرامة. وفي سنواته الأخيرة، أصبح شيخاً متقدماً في السن، يستحق الشفقة. ولم يستطع أن يزوّج ابنه أناتولي من ماريا بولكونسكي، وأصبح أناتولي بعد معركة باردينو، قرب موسكو، مشوهاً. وماتت إيلين في صباها بسبب حياتها الفاسدة.

ولدت تصرفات الأمير فاسيلي عند بيير فكرة تشاؤمية، ولعلها أكثر أفكار الرواية تشاؤماً، فلقد سمع بيير قصة حول الجنود، الذين كانوا أثناء الحرب في الخندق، وتحت القصف، والذين اختلقوا وسائل كثيرة للتسلية، ولكي يتحملوا الحرب بشكل أسهل. ولكي يتناسوا الخطر المحدق بهم، ورأى بيير بأنّ كلّ الناس يشبهون هؤلاء الجنود، الذين يحتمون من الحياة ويتناسونها، ويتجاهلونها، بعضهم بحبّهم للشرف، وبعضهم بانشغالهم بالسياسة، وبعضهم بهواية الصيد، وبعضهم بالادمان على تعاطي المشروبات الكحولية. «لايوجد عمل هام، وآخر وضيع، كلّ الأعمال متساوية الأهمية، المهم، فقط، أن أحتمي منها، كما أستطيع، فكر بيير، المهم فقط ألا ألاحظها، هذه المخيفة»(١٤).

إن تأملات بيير حول الحياة، تشبه تأملات ليف تولستوي نفسه يكفي أن نتذكر ماكتبه تولستوي في اعترافه، بأنّ الانسان لايستطيع أن يعيش إلا حين تسكره الحياة، وتغشي بصيرته، أما حين يكون صاحياً، فيستحيل عليه إلا أن يرى أنّها زيف محض، زيف غبي، فالحق أنّ ليس فيها شيء مسلٍ أو ذكي، إنّها غبية وقاسية، بكلّ بساطة.

ويكتب ليف تولستوي الأسطورة الشرقية، التي تتحدث عن مسافر، اعترضه وحش مفترس في الوعر الفسيح، فاضطر للهرب منه، والقفز في بئر جافة، لكنه رأى، من بعيد في قاع البئر تنيناً، قد فتح فكيه لافتراسه، فتمسك بغصن شجرة، ولكنه رأى جرذين، أبيض وأسود، يدوران حول الغصن، ويقضمانه، فعرف أنّه، لامحالة هالك.

وهذه هي حال الانسان في هذه الحياة، إنّه، لامحالة، يسير نحو الموت، مهما حاول الهروب منه، أو تجاهله.

حالة بيير بيزوخوف غير طبيعية. فهو متعلم وغني وذو صحة جيدة، ولكنه لايعرف السعادة، ويثير السخرية، لأن زوجته خائنة، ولاتحبّه. كلّ فلاح من فلاحيه سعيد أكثر منه. وحصل بيير على السعادة في نهاية المطاف

فتزوج من ناتاشا روستوفا . فاستحق بيير السعادة لقلبه الذهبي . فاذا كان زواج بيير من إيلين، قد أدى به الى التشاؤم، فإنّ زواجه من ناتاشا روستوفا، أنقذه منه، وخلّصه من الأفكار السوداويّة .

أما دولوخوف- أحد أبطال الرواية، الذي أصبح عشيقاً لإيلين، زوجة بيير، فلقد « . . . لعب في حياة بيير الدور نفسه، الذي لعبه أناتول في حياة أندريه بولكونسكي . . »- كما يرى الناقد الرّوسي أودينوكوف[١٥] .

وعندما يقع بيير بيزوخوف في الأسر، وتظهر الى جانبه ناتاشا روستوفا فأنذاك كان المخلّص هو أفلاطون كاراتايوف، الذي ترك انطباعاً كبيراً على بيير، ليس بكلماته، وإنّما بتصرفاته . وتم لقاء بيير بيزوخوف بأفلاطون كاراتايوف، في ذلك الوقت عندما تحطّم إيمان بيير بعدالة النظام، الذي يسود العالم، وعندما تزعزع إيمانه باللّه . وتغلغلت أفكار أفلاطون كاراتايوف إلى أعماق قلب بيير، ليس كنظرية، أو كمنظومة فكرية، وإنّما كإحساس بالحياة المحيطة المفقودة المعقولة .

أحبّ أفلاطون كاراتايوف الجميع، وعاش بالحبّ، وكان بقوة هذا الحبّ يتحسس بأنّه جزء لايتجزأ من العالم كلّه . كاراتايوف ابن الطبيعة العظيم، وعندما يموت، فإنّما يرجع الى حضن الطبيعة .

ويرى الناقد الروسي غالاغانوف، بأنّ موقف تولستوي[١٦] من شخصياته، هو موقف أخلاقي . يحاول أن يظهر الأحداث من خلال تجربة الخير والشر، ومن خلال القانون الأخلاقي .

وهذا واضح من مخطوطات«الحرب والسلام» فهذه الرواية، يمكن فهمها على أنّها رواية أخلاقية، أكثر مما هي رواية تاريخية .

ولعل نابليون بونابرت هو الشخصية المروّعةفي الرواية، الذي أقدم على عدد لايحصى من الجرائم، التي أدت الى دخول القوات الروّسية، إلى قلب بلده، إلى باريس .

ويفهم الكاتب الاحتفالات الشعبية، والنصر على نابليون، من وجهة

نظر فلسفية أخلاقية، أيّ انتصار العدالة على الظلم والشر في الحياة. وهزيمة نابليون هي هزيمة فلسفته في الحياة، فهو يقوم بدور الجلاد، ولكنه يحاول أن يقنع نفسه بأنّ هدفه تحقيق خير الشعوب.

أمّا قائد الجيوش الروسية مابين عامي ١٨٠٥-١٨١٢، الجنرال كوتوزوف، هو الشخصية المضادة لشخصية نابليون بونابرت بكلّ شيء فلديه حسّ شعبي، ساعده في التعمق في مجريات الأحداث، وفهم مضمونها ونهايتها.

ويبدي كوتوزوف حكمة شعبية، ويعتقد بأن الصبر والزمن شرطان ضروريان لتحقيق النصر، ولتجاوز الأزمة. يتصف كوتوزوف ببعض الصفات الشعبية العفوية، وتؤدي هذه الروح العفوية إلى البطولة الشعبية الانسانية، التي حققها الناس العاديون، وليس القادة، وحتى ناتاشا روستوفا، التي لاتفكر بالقرارات التاريخية المصيرية، وإنّما قطيع احساساتها العفوية الفطرية، فتقوم بمساعدة نقل الجرحى من موسكو، وعملها هذا عمل تاريخي. ولقد أدت مثل هذه الأعمال البسيطة العفوية، في نهاية المطاف، الى النصر التاريخي على النابليونية. فتتصف ناتاشا روستوفا بالصفات الشعبية البسيطة الطبيعية العفوية، ولذلك يتعلق بها كلّ من الأمير أندريه بولكونسكي، والكونت بيير بيزوخوف.

٦- الماسونية في نظر نعيمه وتولستوي:

في الحادي عشر من نيسان عام ١٩٠٨، أيّ عندما كان ميخائيل نعيمه في بولتافا، وكان عمره أقل من عشرين عاماً، يكتب في يومياته، التي نشر بعضها، فيما بعد، في الجزء الأول من سيرته الذاتية «سبعون» حول رواية «الحرب والسلام» أكثر من مرة، لأنّه قرأها، خلال فترة طويلة، لأنّ الرواية، كما هو معروف كبيرة الحجم وتتضمن أفكاراً عميقة، وتتحدث عن مصائر أوروبا في زمن نابليون.

وعندما كان ميخائيل نعيمه يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية،

انتسب الى محفل ماسوني، ولكنه توصل الى الاستنتاج نفسه، الذي توصل إليه بيير بيزوخوف، في رواية «الحرب والسلام»، وهو أنّ كثيراً من رجال السياسة والتجارة والقضاء والمحاماة، يتخذون من المحافل الماسونية وسيلة، للوصول إلى مناصب حكومية رفيعة، أو إلى أهداف أنانية، ضيقة، ولذلك أنهى نعيمه نشاطه في المحافل الماسونية، مع أنّه انتسب إلى هذه المحافل عن إيمان، وكان أخوه أديب قد سبقه في الانتساب إليها، وتوصل إلى مركز رفيع فيها(١٧).

ينتسب بيير بيزوخوف، في رواية «الحرب والسلام» بعد خلافه مع زوجته إيلين، إلى المحافل الماسونية، لاعتقاده بأنّ هدفها، تخليص الذات، وفي نهاية المطاف تخليص الجنس البشري بكامله، ولكن بيير بيزوخوف، بعد ذلك يأس، من المحافل الماسونية.

وكذلك نعيمه تعلق بها، ويأس منها، أمّا تولستوي نفسه، فلم يرتبط بها أبداً في حياته كلّها، بل أدانها في روايته الآنفة الذكر، إذ صوّرها بشكل ساخر.

٧- التسامح عند نعيمه وتولستوي

يتحدث تولستوي في روايته عن التاريخ والشعب والسلام والحرب، وكذلك عن الخير والشر، وأنّ الخير يولّد الخير، والشر يولّد الشر. ومن يصنع الشر يبتلى به، ومن حفر حفرة لأخيه وقع فيها، ومن طبخ السمّ بلعه.

يمكن أن نجد هذه الأفكار في رواية «آنّا كارينينا» التي صدرت مابين عامي ١٨٧٣-١٨٧٧ تبدأ الرواية بالتصدير التالي: «لي النقمة، وسأجازي»- قال الرب. ويعتبر هذا التصدير مفتاحاً، لفهم الرواية. لايحق للانسان إدانة أخيه الانسان. يحاكمنا جميعاً الخالق. من يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره. ليس فقط لأنّ نظام المجتمع غير طبيعي، وغير عادل، إنّما أيضاً لأنّه لايجوز إدانة الانسان لأخيه الانسان، في ظل أيّ نظام اجتماعي، مهما اقترب من العدالة، لأنّ «. . . . قوانين

الروح الإنسانية مجهولة، لدرجة لايعرفها العالم، وغير محدودة، ومحاطة بالأسرار لذلك لايوجد، ولايمكن أن يوجد حكماء، ولاقضاة، وإنّما يوجد من يقول: لي النقمة وسأجازي، كتب فيدور دوستيفسكي (١٨٢١-١٨٨١) حول رواية «آنا كارينينا» في يوميات كاتب في عام ١٨٧٧ [١٨].

وفسّر ليف تولستوي نفسه اختياره للتصدير الآنف الذكر، «ليؤكد فكرة بأنّ الشر، الذي يقوم به الإنسان، يترك نتائجه، وهي الآلام، التي تقع على الإنسان، ليس من المجتمع، وإنّما من اللّه. وهذا ماحدث مع آنا كارنينا» [١٩].

تتضمن فلسفة ميخائيل نعيمه وليف تولستوي فكرة عدم إدانة الناس بعضهم لبعض، وبالعكس يجب على الناس مساعدة بعضهم البعض. ويجب على الإنسان أن يرغب الخير للآخرين، مثلما يرغبه لنفسه.

ويكتب ميخائيل نعيمه في الفصل العاشر من كتابه «مرداد» الذي صدر في ١٩٤٧: «لادينونة في فمي، بل في فمي فهم مقدس. فأنا ماجئت لأدين العالم، بل بالأحرى لأرفع الدينونة عنه.. إنكم يوم تعرفون كلّ مايعرفه الكون تعدلون عن اصدار حكمكم على أيّ شيء في الكون. ويوم يصبح في إمكانكم أن تجمعوا العوالم، تحجمون من تلقاء أنفسكم عن أن تدينوا، حتى أولئك الذين دأبهم التفرقة. وبدلاً من أن تدينوا الذين قضوا على أنفسهم بالموت تسعون جهدكم لانقاذهم من الدينونة» [٢٠].

٨- تحريم نعيمه وتولستوي لتناول اللحوم

كان نعيمه ينظر الى تراث تولستوي نظرة احترام من بداية حياته، ولكنه أصبح من أتباع تولستوي بكل معنى الكلمة فقط بعد عودته إلى وطنه، في عام ١٩٣٢. فيحرم ذبح الحيوان، لأنّ الله خلقه. وحياته يجب أن تكون بيد خالقه، وليس بيد الإنسان. وهو ضد استخدام العنف، حتى ولو كان موجهاً ضد الحيوانات. ويصف نفسه عندما حاول صيد سمكة في

كتابه «سبعون» الذي صدر في عام ١٩٥٩ في تلك اللحظة، وجدتني هدفاً لشتى التقاريع، تنصبّ عليّ بغتة، من كلّ جانب، من السماء، من الهواء، من التراب، من النهر، من كلّ حصاةٍ، وعشبةٍ، وشجرةٍ، ومن كلّ قطرة دمٍ في عروقي، مجرم، مجرم، مجرم، لص، لص، لص، لص، خسيس، خسيس، خسيس، أيّ البطولة هي هذه، التي تحملك، وأنت، على ماأنت فيه من قوة العقل والبدن، أن تنازل سمكة صغيرة، تفتش عن عيشها في مثل هذا النهر الصغير، فتبطش بها مثل هذا البطش المريع؟. .[٢١].

ويدين صيد الطيور في الكتاب الآنف الذكر: «وإنّه لمن الخزي والعار أن لايكون أحفاد الذين قضوا على أرز لبنان أكثر احساساً بالجمال من أسلافهم. لئن قضى أسلافهم على الأرزة والدلاجة، فهم جادون في القضاء على الحجل والحسون. .»[٢٢].

وتتضمن مجموعة «أكابر» لنعيمه قصة «عصفور وإنسان»، الموجهة ضد صيادي الطيور، وتعبّر إلى حدٍّ ما عن أفكار الكاتب. قتل صبحي، وهو بطل القصة، الرجل، الذي قتل عصفوره الحبيب، لأنّه يقدّس الطيور: «. . . لاعشت تأكل العصافير»[٢٣] وبذلك يعبّر ميخائيل نعيمه عن آرائه بلسان طفلٍ، لايعرف إلا الطهارة والصدق وهو بذلك، يشبه تولستوي، الذي عبّر عن آرائه بلسان نيكولينكا في ثلاثيته، وهي العمل الإبداعي الأول له.

وفي قصة «لقاء» التي صدرت في عام ١٩٤٦، يكتب ميخائيل نعيمه حول الموضوع ذاته: «. . . إنّني أوثر التمتع بمنظر الحجل دارجاً على الصخور وبكرات صوته مناجياً خليلته مع الفجر وبعد الغروب، على التمتع به جيفة محشوة بالألم، أحشو بها جانباً من جوفي»[٢٤].

وندد نعيمه بصيد الطيور في مؤلفاته كلّها، ففي قصة «التوبة» من مجموعة «أبو بطة» يتوب الصياد عن صيد الحجل.

وبذلك فإنّ نعيمه في هذه النقطة يشبه ليف تولستوي، الذي امتنع

عن تناول اللحوم خلال ربع قرن بكامله، وهي السنوات الخمس والعشرين الأخيرة من حياته، أيّ منذ عام ١٨٨٥ ولغاية وفاته في عام ١٩١٠.

٩- ولا بأس في الختام من الإشارة إلى أنّ كبار المستشرقين الروس أدركوا أنّ ميخائيل نعيمه تأثر بالأدب الروّسي عموماً وبأدب وشخصية تولستوي خصوصاً.

فعندما اطلع شيخ المستشرقين الروّس الأكاديمي كراتشكوفسكي على كتاب ميخائيل نعيمه «الغربال» الذي صدر في القاهرة في عام ١٩٢٣، عرف أنّ مؤلفه متأثر بآراء بيلينسكي (١٨١١-١٨٤٨) وبعد ذلك قامت بين نعيمه وكراتشكوفسكي مراسلات. ويكتب الأكاديمي كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١) في كتابه «الأدب العربي في القرن العشرين» بأنّ ميخائيل نعيمه» عليم بالأدب الروسي، ومتأثر بالشخصيات الأدبية في القرن الماضي، وبآراء بيلينسكي الأدبية..»(٢٥).

أما تلميذة الأكاديمي كراتشكوفسكي أستاذة الأدب العربيّ في قسم اللغة العربيّة وآدابها بجامعة بطرسبرج آنا دالبينينا، التي زارت بيروت في نيسان عام ١٩٦٧ مع وفدٍ يمثل جمعية الصداقة مع البلدان العربية، والتقت نعيمه تكتب: «وبدون شك، في هذه الحياة البسيطة، في حضن الطبيعة، وفي الابتعاد عن مباهج الحياة، التي يستطيع ميخائيل نعيمه الآن أن يصل إليها، بعد أن أصبح كاتباً مشهوراً، وفي أحاديثه الفلسفية والأخلاقية، يذكرنا بحياة ليف تولستوي في ياسنايا بوليانا. ويجب أن نعتقد بأنّ التشابه ليس صدفة. يكفي أن نتذكر الكلمات التي ذكرها نعيمه حول تولستوي في يومياته، عندما كان شاباً»(٢٦).

المصـــادر

١- نعيمه، ميخائيل، سبعون، المرحلة الأولى، الأعمال الكاملة.
بيروت، ١٩٧٠، دار العلم للملايين ص١٨٩

٢- المصدر نفسه ص٢١٤

٣- المصدر نفسه ص٢٣٣

٤- المصدر نفسه ص٢٧١

٥- المصدر نفسه ص٣٧١

٦- نعيمه، ميخائيل، أبعد من موسكو ومن واشنطن، المؤلفات الكاملة. المجلد السادس. ص٢١٠.

٧- لينين، فلاديمير. المؤلفات الكاملة. المجلد العشرون، موسكو، ١٩٦١ ص٣٩-٤٠.

٨- تولستوي. ليف، المراهقة. المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني. موسكو- لينينغراد. دار الأدب الإبداعي، ١٩٣٠ ص٧٥.

٩- تولستوي، ليف، القوازق. المؤلفات الكاملة في تسعين مجلداً. المجلد السادس ١٩٢٩، ص٧٨.

١٠- نعيمه، ميخائيل. ويذوب الجليد، مجموعة «أبو بطة» المؤلفات الكاملة المجلد الثاني، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٠ ص٥٦٤.

١١- نعيمه، ميخائيل. مرداد. المؤلفات الكاملة. بيروت، دار العلم للملايين، المجلد السادس ١٩٧٢ ص٥٦٤.

١٢- المصدر نفسه ص٦١.

١٣- تولستوي، ليف، «بم يعيش الناس» المؤلفات الكاملة في تسعين مجلداً، المجلد الخامس والعشرون، موسكو، دار الأدب الابداعي ١٩٣٧ ص٢٥.

١٤- تولستوي، ليف، «الحرب والسلام»، المؤلفات الكاملة في تسعين مجلداً. المجلد العاشر. موسكو- لينينغراد، دار الأدب الابداعي، ١٩٣٠ ص٢٩٧.

١٥- أودينوكوف. الخصائص الفنية لروايات تولستوي نوفو سيبيرسك، دار العلم، ١٩٧٨، ص٧٦.

١٦- غالا غانوف. غ. يا. ليف تولستوي. البحوث الفنية والدينية،
دار العلم، ١٩٨١، ص٧٧.

١٧- نعيمه، ميخائيل، سبعون، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول. بيروت. دار العلم للملايين، ١٩٧٠ص٣٤٦.

١٨- دوستيفسكي، فيدور. يوميات كاتب، المؤلفات الكاملة المجلد الحادي عشر، موسكو-لينينغراد، دار الأدب الإبداعي. ١٩٢٩ ص٢١٠.
١٩- فيرياييف. ف. ف. ذكريات. الطبعة الثالث. موسكو- لينينغراد، دار الأدب الإبداعي، ١٩٤٦ ص٤٩٨.
٢٠- نعيمه، ميخائيل. «مرداد»، الفصل العاشر، المؤلفات الكاملة. بيروت دار العلم للملايين، المجلد السادس ص٦٢٧.
٢١- نعيمه، ميخائيل. سبعون. المؤلفات الكاملة. بيروت. دار العلم للملايين ص٥٣٥.
٢٢- المصدر نفسه، ص٦٩٩.
٢٣- نعيمة، ميخائيل. مجموعة «أكابر» قصة «عصفور وإنسان» المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني. بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٠، ص٤٤٤.
٢٤- نعيمه، ميخائيل. قصة «لقاء» المؤلفات الكاملة. المجلد الثاني. بيروت دار العلم للملايين ١٩٧٠، ص٢٦٣.
٢٥- الأكاديمي إيفناتي كراتشكوفسكي. الأدب العربي في القرن العشرين. المؤلفات المختارة، موسكو- لينينغراد. دار أكاديمية العلوم السوفييتية، ١٩٥٥، المجلد الأول ص٥٥.
٢٦- أنا دالينينا. خاتمة كتاب «ميخائيل نعيمه وكتابه سبعون» موسكو، دار العلم، ١٩٨٠ ص٢٣٤.

* * *

محمود المسعدي: السد صورة الانسان والأمل في مأساة الأمل

خالــد هــرابي

١ - مدخل: إن أفقاً تكتنفه الأساطير من كلّ جانب هو الذي يُمكنه وحده أن يؤمن وحدة الحضارة التي يحتويها.

٢ - من هو محمود المسعدي؟

من كبار الأدباء العرب في العصر الحديث ورأس مدرسة فريدة في الكتابة. وُلد بتازركة

---

* - خالد هرابي: باحث من تونس، يهتم بالدراسات الأدبية والنقد الأدبي، له مساهمات عدة في مجال الأدب المقارن، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

سنة ١٩١١، في الجمهورية التونسية، من خريجي المدرسة الصادقية وجامعة السوربون. مبرز في اللغة والآداب العربية أشرف فيما بين ١٩٤٣-١٩٤٧ على مجلة «المباحث».

تقلد مسؤوليات عدة في الميدانين الوطني والنقابي. تولى بعد الإستقلال وزارة التربية الوطنية، ثم وزارة الثقافة بتونس.

٣- أبرز مؤلفاته: «حدّث أبو هريرة قال..»، «مولد النسيان»، «المسافر» و«السدّ». جمع في كتاباته كل المفارقات التي خلخلت البلاد العربية وهزتها جذريا منذ الغزو الإستعماري ثقافيا واجتماعيا وسياسيا...

لذلك يُمكن القول بأن قراءة «السدّ» هي، بمعنى ما، محاولة للنفاذ إلى عُمق تلك المفارقات وضبط إرهاصات التحولات الكبرى التي شهدها الفكر العربي. ذلك أن محمود المسعدي من أول المبدعين الذين مارسوا التغيير وعانوا من عذاباته عندما شرعوا في البحث عن أسلوب جديد، يلغي نهائيا، مسألة الموضوع الواحد ويستوعب تجربة حياة شعوب كاملة يصيغها بلغة فلسفية تستمد مشروعيتها من التاريخ ومن الواقع العربي أثناء الإستعمار المباشر وبعده.

يبني «السد» من ثمانية مناظر، تبرز فيها علاقة مركزية تنشأ بين ذات المبدع - المسعدي - والرمز الذي يستدعيه (غيلان: الكائن الزائف) الذي يتحول النص في حضرته وأثناء مسيرته إلى ملحمة إنسانية، تؤكد كيانها وتؤسس لوجودها ولاستمراريتها.

فالسدّ، وليد الإلهام، صادرٌ عن الحسابات الدقيقة، أمّا الباعث الأساسي لكتابته قد يكون التاريخ، أو الحوادث التي سبقت صدوره ورافقت ولادته، أو هو «السدّ» صدى لذكرى هزّت كيان مُبدعه وأرّقته... وغالبا ماتخضع الرغبة لمشيئة قانون الرواية نفسه وذلك بحسب تسلسلها، وهذا حال «السدّ»، الذي «لايزال إلى اليوم يتيم دهره، نصاً وحيداً غريبا كأول عهده، ليس كمثله في أدبنا الحديث مغامرةً، طلع علينا منذ سنين،

وكل ماكتب الكاتب مفهوم «للأدب ليس له سابق ولاكان له لاحق، مفهوم المأساة يستحيل معها الفن صراعا بين الخلق والعدم . . . »[١]، لذلك يتجلى «السد» في شكل حشد من الرموز والإشارات، تأتي لتكشف الواقع وتكشف التناقضات التي تُرافق مسيرة «غيلان» وحلمه ببناء سدّه.

لذلك سنحاول أن نقترب من هذه الملحمة في أبرز لحظات تألقها وعطائها أي في المرحلة التي دخل فيها المسعدي حقل البحث عن الأدوات التي تحاول أن تؤرخ عصراً كاملاً من الصراعات الدامية بين غيلان وميمونة وغيلان والربّة صاهباء، كما بين غيلان - والهواتف والرعود (الطبيعة). أي مرحلة البحث عن الملحمة الإنسانية ورغبتها في الإبداع وتحقيق الذات

٤- المسعدي وملحمة الإبداع في السدّ:

تؤكد كتابات المسعدي، بما لايدع مجالاً للشك، أن اهتمامه كإنسان وككاتب وكمناضل نقابي وسياسي - ضد الإستعمار الغربي والرجعية العربية - منذ بداية نشاطه الفكري، كان منصباً على القضايا الرئيسة للحياة الإجتماعية في عصره ومن المعروف جيداً، أن محمود المسعدي كان قد اعتبر نفسه أديباً مُولعاً بالأمور الجارية اليومية، كما أن أعماله الفكرية جميعها كانت مُوجهة بصورة دائمة إلى التطورات الجارية في حياة الشعوب وماتشمله من متناقضات تُهدد إستقرار الإنسان وتحرُره، كما أن المسعدي كان يعتبر الواقع الجاري المعاصر له، عصر أزمة وتحول في حياة الشعب التونسي وسائر الشعوب العربية عصراً يشكل نهاية مرحلة ومقدمة لمرحلة جديدة من مراحل التطور الإجتماعي والثقافي والسياسي والتاريخي، « . . هذا كتاب أردته صدقا لايختلف معه وجه الحقيقة في الوحدة و السرّ، عن وجهها في الجماعة والعلن، كتبتُه في عهد إنفراد، وتأمل، وامتحنته بعد العشرة والعمل مع الناس سنوات، فلم ألفه تنكر لي ولا أنكرته منه، فأخرجته على علاته.

وبعد فهو كتاب الإيمان يسع من الحيرة أقصاها، ومن الشك أقساه،

وهو كتاب الإيمان بالإنسان. . . »[٢]، ذلك يعني أن المسعدي لم يكتب أي عمل أدبي من وحي خياله، لأن موهبته الأدبية كانت موجهة نحو التاريخ وهموم الناس ومعاناتهم، لأنّ في هذا الواقع بالذات - حسب وجهة نظر المسعدي - ينبض العصب الأساسي للتاريخ الإنساني، ومنه بالذات نستخلص نتائج الماضي كله وتتحدد طرق الحياة المقبلة للبشرية وكيفية التعامل مع الحقائق والواقع، ويبرز ذلك في قوله: «إذا قرأت هذا الكتاب فله عليك - في مسيرتك إليك - أن تكون قاسيا غير رحيم»[٣]. لذلك يتجلى «السد» في شكل حشد من الومضات المتناوبة تأتي لتضيء الواقع بشكل دوري وتكشف التناقضات التي تعتمل في صلبه، ثم تغور، من جديد، في منبعها (صوت المسعدي).

ففي «السد»، غيلان وميمونة ومياري، يشعرون، كلٌّ على طريقته الخاصة بتشوههم وبتشوه المجتمع المحيط بهم، وهم جميعا - ومعهم المسعدي - يتمتعون بالوعي وإن اختلفت النسب فيما بينهم، وكل واحد منهم واع شديد الملاحظة، على طريقته الخاصة وبحسب وجهة نظره في الحياة، ويشترك الجميع في حوار واحد يلقي الأضواء على المسائل الرئيسة «المريضة»، مرض العصر، في حياة الشعوب من جوانب مختلفة.

فالبطل غيلان، يخاطب زوجته ميمونة: «مستحيل أن أسكُن أو تسكُني، لأن حياتنا مُفعمة عقبات وثنايا وارتحالات وأسفاراً، خلو من كل وصول ونزول، وكل قرار وسكون. . . »[٤]، ومن هنا يتمكن النص من الإحاطة بمسيرة غيلان وسدّه، تنفذ في نبرة «درامية»، إلى دواخل هذه التجربة، محاولة أن تصوغها في قالب أسطورة «ملحمية»، ومن هنا أيضا يأتي المنزع العقلاني في أعمال محمود المسعدي وتشبعها بالفكر الفلسفي الثاقب، ولعلّ شخصية «غيلان» معبرة جداً، فهو يريد أن يواجه الصعاب ويتحدى العراقيل في سبيل إيقاظ شعبه وحثه على إختيار طُرق المقاومة والرفض والتحدي من أجل التحرر وبناء الوطن «ولكني قلتُ للنصف

الباقين: خذوا بثأر أصحابكم فاغلبوا ماغلبهم، وأقيموا سدّاً أرادوه فماتوا فيه...»[٥]، فأبطال المسعدي - في السدّ- بارزون، يتمتعون بوعي عميق وإرادة قوية، وهم جميعا، يفكرون بالعالم، ويعون تبدل حياتهم والحياة المحيطة بهم، وهم مستعدون غالبا للعمل من أجل تحقيق ذواتهم، فتنشأ حركة بناء «السدّ» في شكل علاقة بين غيلان وعماله من البنائين، وتأخذ في التشكّل بإصرار، حتى لكأنّها علاقة أبدية قائمة خارج الزمن. هنا يقول غيلان: «إن من بين الساعات لساعة ياميمونة، ساعة يتصور فيها الممكن بصورة الكائن الواقع دون أن يتقيد ولا يُحدّ. بحدّ. وينقلب فيها الإمكان والإرادة إلى قوة من نار وحديد أشدّ من كل حديد وقوة...»[٦].

كما أن الرغبة في الإخلاص إلى الواقع هي التي حملت المسعدي على أن يكوّن شخصية أسماها «غيلان» الرجل، الكائن الزائف، المضطرم، المتأرجح بين الألوهية والحيوانية، فكان النموذج الممتاز للإنسان الذي كتب السدّ.

ذلك لأن محمود المسعديّ، يضع في أعماله الأدبية والفكرية، الإنسان في حالات استثنائية، تكشفه وتستفزه، تقوده وتصادمه مع أناس آخرين (ميمونة، العمّال، الهواتف، الربّة صاهباء...) وكل ذلك بهدف تجريب الأفكار وإنسان الأفكار.

إن مثل هذا المنطلق في «السدّ» لتطوير الحدث يتطلب أشكالا أخرى غير تلك التي نجدها في الروايات العربية التقليدية بأنواعها المختلفة، ذلك لأن بنية أعمال المسعدي أكثر تشعبا وتعقيداً من ذلك. فأعمال المسعدي لاتقتصر على توفر الفكرة والمسألة الفلسفية الإجتماعية والأبطال ذوي الجانبين الفلسفي والإجتماعي.

٥- غيلان مسيرة وكفاحاً.

في «السدّ» يُبرز المسعدي شخصية البطل، الثائر، المتمرد، حيث تميزه فكرة الوعي وحب الخلاص، الخلاص من قيود المستبد الظالم «الربة صاهباء» ومن عراقيل المجتمع الغارق في إستسلامه وخنوعه.

غير أن فكرة «غيلان» في السدّ تحمل طابعا موضوعيا، ويخدم بروزها في حواره الداخلي على الأغلب، كوسيلة لتقويم المسعدي لهذه الشخصية من الناحية الفكرية والعاطفية والسيكولوجية دون أن يحدّ من أحلام الشخصية أو يُقيد حركاتها وطموحها.

كما أن تصوير العالم الداخلي للإنسان يتطلب إستخدام أنواع أدبية - ينكشف فيها بعمق شديد جوهر الروح الإنسانية، ذلك لأن محمود المسعدي يهتم بالتحليل النفسي لأبطاله وليس على أفعالهم، فالمسعدي يقوم بدراسة العالم الداخلي لشخصياته بصورة دقيقة دون أن يخفي تناقضاتهم وصفاتهم السلبية، ويبرز ذلك جليا في حوار غيلان مع ميمونة، كما في حوار الحجرات الثلاث، وخوف ميمونة، واندفاع غيلان...

من هنا نستشف أن طبيعة السدّ كرواية / مسرحية ذهنية فلسفية تفرض عليه الحوار، ذلك لكون الشخصيات - في عالم المسعدي - «رموز» مثقلة بالمعاني تطوف طوافا بقطبها البطل الإنساني كالمرايا تعاكسه من مختلف الزوايا، وتبادله الملامح وجها بقفا...»[٧]، كما أن محمود المسعدي يقلل من عدد التعليقات ليحل شخصياته محلها، وليكمل بواسطة التغيرات والإشارات ماكان قد قيل في الحوار.

للشخصيات عند محمود المسعدي، كيان ووجود، وأحجام وآراء ومواقف، فالبطل الملحمي «غيلان»، بدأ يشعر بالحياة عندما بدأ يحلم ويتخيل سدّه شامخاً، مغيراً وجه الأرض وحياة الناس، فالحلم والتخيّل (L'imaginaire) يكونانه، والمسعدي مبدع هذه الشخصية التي تشكل إستمراراً لشخصية غيلان الدمشقي - يواكب هذا الصراع، دون أن يحرم نفسه نشوة المشاركة في كسر الرؤى والمفاهيم التقليدية الراسخة من أجل تجريب رؤى جديدة مبتكرة، ليست مفرغة أبداً من الخيال، فنرى في «السدّ»، غيلان: هازئاً أو جاداً: منذ القدم كان الموت الكمال ياميمونة: كمال الترصيف والترتيب، كمال النظام، وإنما التشويش في الحيّ وفي الحياة...»[٨].

فغيلان الذي يزحزح المفاهيم التقليدية عن مكانها المألوف، لايشعر برعب الموت، بل يراه الكمال، ولايشعر بنفسه تعيساً بائساً أمام هذا الموت، ذلك لأنه - أي غيلان - كان مستغرقا في الرفض وعدم الإستكانة، واللامبالاة بتهديدات صاهباء. كما أن لامبالاة غيلان بإنذارات صاهباء، تدفعه إلى الشعور بالسعادة.

السد، "سدان"، سدّ يشفي ظمأك، وسدّ يزيد فيه، فهو كتاب إصطلاحي والأصوات فيه لاتنفك متواصلة، اضطراب غيلان وتردده، وشكاوى كائنات تعيسة، مهمشة وحزينة (العمال، سكان الوادي) وصوت تحدّي ورعب (صاهباء) وعويل ذئب وأطياف وهواتف، وصدى الجبل وخرير المياه المنسابة، يُشكل ضجيجا مستمرا، ونصائح العجزة وضعاف النفوس، وهمس الضمائر العام الذي يكوّن بلهفته المستمرة عالماً كثيفا، ويعكس كقطع المرايا المحطمة آلاف المشاهد.

كما أن الحياة في «السد»، هي إتصال بالناس من خلال مسيرة «غيلان»، كما أنها إتصال المسعدي بالقراء وبنا نحن هذا المجتمع البائس، الذي يعيش حالة الوهن والتصدّع. المحبط الذي يعكسه «محمود المسعدي»، في السدّ، يتكون عن طريق النقاش والحوار المتصاعد، وهو حوارٌ افتراضي، كحوار «البغل» وحوارات «الحجرات الثلاث»، و«صوت الهواتف»، و«تراتيل» أنصار صاهباء، وجدل ميمونة مع غيلان، له أهيمته، لأن فيه تبدو تفاصيل دقيقة عن شخصيات «السدّ» الذين يتحاورون ويختلفون ويلتقون، ذلك لأنهم يجسدون حقيقة المجتمع الذي ينتمون إليه، بكل التناقضات التي تسوده.

ففي الحوارات الدائرة بين «غيلان» و«ميمونة» تبدو الشخصية بدون تدخل شخصي، أو بقليل من تدخل انعكاسي لايمكن تفاديه، ويبدو أن المسعدي لايقول شيئا، ففي المنظر الأول من السدّ، ومنذ الوهلة الأولى يبدو موضوع الرواية/ المسرحية الذهنية، واضحاً تماما وكذلك استقلال

الشخصية «على منحدر جبل أخشب غليظ حزيز، نباته كالإبر وأرضه ظمأى، وغباره كثير وسماؤه صفراء. آخر عشّي.

امرأة ورجل يصعّدان في عقبة يجرّان وراءهما بغلا، فتنتهي العقبة عند كهف، فيقفان ويوقفان البغل»[٩] وهكذا يبدأ «غيلان» منذ الوهلة الأولى، برسم طموحاته. إنه يريد أن يفلت من شروط الزمن وتتحول طموحاته إلى واقع. فالحلم المتجسد في بناء «السدّ»، يتنزّل في عمق الصراعات أي في لحظة التكون والتشكل، لحظة تحاول الحياة أن تبدأ مع السدّ، وهنا تكون الخطوة الأولى قد بدأت لتصل ذروتها وتبدأ الملحمة مع بداية الحياة، أي مع بداية تأسيس السدّ.

وغيلان بطل «السدّ»، الحالم، المضطرم والغامض، يبدو منذ البداية شخصية عادية وفي أثناء مسيرته يتجلى عبر «السدّ» الذي يناضل من أجله مكونا ملامح شخصيته بصورة تلقائية، وبقوة الظروف. فالمتناقضات والصدامات التي اعترضت سبيله ينبغي أن لاتخدعنا، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأحداث وكيفية تسلسلها في «السدّ» وارتباط بعضها بالبعض الآخر، فإنه يبدو لنا أن «غيلان» الكائن الحلمي، يكتسب كياناً طيلة وجوده وفي كل مراحل مسيرة حياته الحافلة، مواقفه وأفعاله تكونه وترسم ملامحه، كما أن استفزازات «الربّة صاهباء» له (غيلان)، تحوله إلى كائن ثائر يعي حقيقة الواقع، ويبدأ مسيرته الرافضة للخنوع، فيقارع الصخر بالصخر.

فغيلان، مفردٌ في صيغة الجمع، إنه الإنسان الذي ترتبط به جميع الأشياء، انه مفتاح يصلنا بالأبواب كلها. إنه صيغة لوجود كلّ شيء، واسم تصدر عنه تسمية الأشياء، فغيلان، إذن، هو النقطة التي تتلاقى فيها الذات والطبيعة، والتي تكشف عن أن النفاذ إلى أعماق الذات إنما هو في الوقت نفسه، نفاذ إلى أعماق الطبيعة وجوهر الوجود، وليست هذه النشوة إلاّ الحياة في أشدّ مايصل إليه من الكثافة والتوتر والوعي والحسية، فليست

الحياة عند غيلان حلماً، بل هي على العكس إمتلاك الحلم وتجسيده، ذلك لكونه (غيلان) يبتكر الأفق الذي يسير فيه، فهو لايغرق في اللاّشعور، وإنما يوسع على العكس مجال شعوره، «غيلان: ترين هذه القمّة كالإبرة؟ إذا انتصبت عليها الشمس كطاووس فخور أحمق، فقد وضعت آخر حجرة من السدّ في السدّ»[١٠] إنه يحلم بمادة الحياة التي يحياها، كما أنه ليس أقل حقيقة من حياة مبدعه.

إن الشخصيات عند محمود المسعدي تتكون بحسب ماتعمله وماتقوله، وطباعها تتكون تدريجيا كأي إنسان، يعيش ويفكر ويؤمن بقدراته. فهذا غيلان يحدّث ميمونة عن حلم يراوده ويبتغي تجسيده واقعا حياً في دنيا سكان القرية النائمة للعراء والمتواكلة على منقذ ميتا فيزيقي، وتكريس مفاهيم دينية غير مفهومة كأن الله سيخلصها» وذلك تكريساً للمتخيل الديني Imaginaire religieux، وتقبع قرب سفح الجبل الأغبر الذي ينفض قتامة الجفاف والقنط والجوع والعراء والمرض والنسيان على من حوله، إن غيلان يحلم بسدّ يسدّ حاجة القرية، سدّ شامخ، منيع يحمي من الأخطار ويحفظ الماء المُهدر من عين الجبل ويغير وجه الأرض ووجوه الناس، إنه يحول الحلم ومشروعه الحالم إلى سلاح لإمتلاك الواقع. وهكذا يسيطر غيلان على مايكتشفه، وسرعان مايتحد الغامض بالواضح، والباطن بالظاهر، والواقع واللاّواقع، والممكن واللاممكن، والحقيقة بالحلم، لتتشكل المسافة والأفق، «ليس في الحدود والعراقيل حدٌّ واحدٌ ولاعقال واحدٌ يعجز عن كسره العزم...»[١١] فالحلم عند غيلان شكل آخر للثورة، للإرادة، إنه اليقظة، توحد بين الأطراف المتناقضة وتقضي في الوقت ذاته على التناقض القائم في نفسه، فاليقظة هي عالمه الحقيقي الوحيدة، «... أقول إن أهل هذا الوادي قد سُرقوا للوهاد سرابها ولبسوا هزا لهم كما تلبس الخلع السلطانية، واتخذوا لسانا لنبيّهم كثيرا كألسنة السعالي، وخشعوا لربّة خافية وقالوا: العطش والقحط، ... وإنما هم قومٌ أفعمت

نفوسهم مياه كاذبة . فرّوا من الفعل عجزاً وبطلان نفس . . . هذه الأرض المتجعّدة المغبار كالعجوز الفاجرة ، لأحبلنّها ماءً ، فأملأنَّ بطنها فأخرجنّ حياة ، وسترينَّها ياميمونة يومئذ ، وسترينهّم معرضين عن صاهباء والشمس والقحط ، ينبذونها في العراء . . . »(١٢) تبعاً لذلك تطغى الحماسة على فكر «غيلان» وتتسارع خطواته التي ترشح بدلالة واضحة ، إنّها لحظة البدء بدون تهاون ولاكلل ، فيجمع شتات العمال ويتعالى البناء رويداً رويداً ، يتحدى من بقي من القوم خاملاً يلعق عفن واقعه ، ومتحدياً تهديدات «صاهباء» والرعود والهواتف .

إن وجود غيلان - صاحب فكرة بناء السدّ - الذي يتحول النص في حضرته إلى حركة تستوعب في صلبها مفارقات الحياة ، وكل مافيه يوحي بحركة الجدل التي تعتمل في الواقع . يشمل هذا التحدي مجمل مسيرة غيـلان المكونّة للنص . معنى ذلك أن هذا التحدي الصارخ للسكأن ولصاهباء ، بات غيلان يشعر بذاته ويتحسس حلمه ، فالثورة عنده خروج على نظام الأخلاق ، السائد ، انهاصراع ضدّ الخطوات الزائفة ، والتردُدُ ، والتحيّر الذي تفرضه الحياة . من هنا ، لايرفض غيلان الإستجابة لتوسلات ميمونة التي تحاول منعه من بناء سدّه وحدها ، بل يرفض الإنصياع للربّة صاهباء ، ولجمود أهل القرية ، ذلك لكون الفعل (العمل) عنده ، من هذه الناحية فعلٌ يعوض عن نقص شامل ، وفي هذا الفعل الملحمي ، الحياتي ، تتلاشى الحدود بين الذاتي والموضوعي ، وتاريخ «السد» يوحي بأن الأسئلة القاطعة لاتجاوب إلاّ باللجوء إلى مثال التحدّي والحيرة التامة تجيبُ جواباً قاطعاً ، لأنها تجيب بلا تردد ، حيرة أو غموض ، لأن السؤال يخرج إلى صعيد آخر ، صعيد مجازي ، يتدخل ويسمح للنص بتجاوز البُنية المتعارفة . فيستند إليه السد ويتخلّى نهائياً عن الأشكال المألوفة التي تنبني عليها الرواية العربية القديمة .

وبذلك تخلق بنيته الخاصة التي تتماشى مع متطلبات التوجه

الدرامي، فتتحوّل إلى مجموعة من الومضات تظل تخفُق بشكل دوري داخل دائرة البطل. ترد هذه الومضات في شكل تداعيات تطرأ على الرمز من داخله، فيتحفّز ويستقطب جميع الحركات، ويسمح للصوت الخارجي (صوت المسعدي) الذي يبرز باستمرار لينقلنا من وحدة إلى أخرى ثم يتوارى عن الأنظار.

هذا هو «السدّ»، هذه هي الملحمة، هذه هي الأسطورة، هذه هي الحياة بكاملها، فالدُنيا عند غيلان، لاتعود عدوا، والآخرة هي الصديق - كما عند ميمونة - بل على العكس تصبح الدُنيا الصديق الوحيد، بل تصبح هي والإنسان واحداً، «. . . بل الكفر بالنواميس والحدود والعراقيل، وانكار العجز والإسلام، ونفي العدم هو الإيمان بالفعل . . . وأماخطوطك المطلقة، والعقل، فسنجعلها دُخاناً نُرسله في السماء إرسال المداخن دوائر تذهب هباء. . .»[١٣]، فالفرق بين غيلان وميمونة، من هذه الناحية، هو أن ميمونة، تصدر عن التأمل الذهني، فتلاحظ وتصف، بينما يرفض غيلان كل معرفة لاتكون معاناة ذاتية وغبطة وشعوراً بالتآلف مع الكون، وهذا مايفسر محاولة غيلان، أن يخلق بالسدّ السعادة الضائعة، فهو يعتبر «سدّه» قصة مؤسسة على الفعل، والحبكة إنفراجها. معنى هذا، أن الحوار التشويقي يُطور الحركة الدرامية، فتنكشف آراء الشخوص المتحاورة، المتعددة تدريجياً، لتشكل، عالماً متناغما يمتزج فيه الذاتي، أي طموح غيلان ببناء السدّ «. . . وقام السدُّ إلى عيني. سيكون جميلاً رائعاً بديعاً إذا مابنيته ياميمونة. . .»[١٤]. وغربة البطل الثائر «. . . منذ القدم كان الموتُ الكمال ياميمونة» وتمرده على الربة صاهباء وعلى جمود القوم في بلاده «هذه البلاد ماأكثر الأحلام بها والأرواح! وماأكثر الأصوات والأنبياء! . . .»[١٦] بالموضوعي، أي الصراع المصيري الذي تخوضه قوى التغيير.

أما موضوع «السدّ» فعاطفي، ذلك أن البطل غيلان يحب سدّه ويتعلق به أكثر من تعلقه بزوجته ويحب وثقة عماله له، ذلك لكون السدّ

عند غيلان يُجسد الخلاص والأمل من درن التخلف وقتامة الجهل والقنوط : «غيلان : لو أسرعت ياميمونة إني أرى أصحابنا مقبلين إلى السدّ، وأحبّ أن تنظريه في سكونه وعظمته قبل أن يشرعوا في عملهم، ويقوم الغبار، وتعلو جبلة الرجال، وتدوي زلزلة الصخور، ويتنفس السدّ أنفاسه الشديدة. . . »[١٧]، هذه الآمال، هي التي تُنير درب غيلان، حين كان يدافع عن الحاجة إلى بناء السدّ، فغيْلان السدّ، يحيا الحلم ليكرسه حقيقة ماثلة أمامه، متجسدة إلى واقع يعيشه هو وسكان الوادي، كما أنه ذلك الإنسان الذي لايعود إلى الأصل، وإنما يجد هذا الأصل في حياته ذاتها وبدءاً من تجربته، فهو ينغرس في العمل، لذلك نراه لايكرر الخطوات التي مشيها غيره، وإنما يفتح طريقه وهو يخطو خطواته هو، إنه يعيد بدءا من تجربته، تشكيل صورة الحياة والوجود «لو اجتمعت الأكوان لترحي وتقتُل لما أصابت غير أسراب الطيور وجماعات الناس وقطعان الغنم. . .

وأما من كان واحداً أوحد فإذا صعقته الصاعقة فهو الذي أهلك الصاعقة»[١٨] يلبس غيلان، فيما يشكل صورة العالم، قناع التمرد، والثورة هي له بؤرة التحولات إنها الرمز، المفتاح، سيُضفي إذا على الثورة قدرة التحويل، قدرة الإبادة والإعادة النفي والإثبات، سيساوي محمود المسعدي غيلان (الإنسان) بالله، فكل شيء ينسب إليه، فهو الخالق المبتكر، وهو المبتدأ والمنتهى، وهو فيما بين النشوء والمعاد الأمل والصمود، « . . . هنالك صراع بين الإنسانية والعدم، بين الحلم والواقع. وهذا الصراع هو مجد الإنسانية ومجد الحياة، وهو ظفر الإنسانية وظفر الحياة. ولئن شمل العدم هياكل الحضارات وجماجم موتاها وجثثهم الهامدة الباردة، فإن «أرواح» تلك الحضارات و«عرائس أفكارها» باقية، حية نامية بارية![١٩].

في كتاب السدّ، تتكرر عبارة «السدّ» بلا إنقطاع وبلا مواربة، حتى اختلاف غيلان مع ميمونة يتردد فيه إسم «السدّ» أو هو حول «السد»، وصراع غيلان مع الربّة صاهباء هو حول السدّ، والعراقيل التي تعترض

غيلان كلُها من أجل تبديد بناء السدّ. فالسدّ، هو الذي سيبدل وجهة الأرض المغبرة إلى جنة كما أن الحياة ستكون هبة السدّ، ذلك أن الحاجة القائمة لبناء«السد» تخلق «السد» وتنتزعه من جفاف وقحط «صاهباء». من هنا تبدأ علاقة غيلان مع سدّه، وبين موضوع الصراع الدائر بين غيلان وميمونة من جهة، وبين غيلان وصاهباء وسدنتها من جهة أخرى، تتشكل صورة الحياة، وهكذا، يبدأ محمود المسعدي في السدّ بأن يتجاوز التقليد ورموزه القديمة، فالسدّ، يسبق غيلان، كما يسبق المسعدي - وكلاهما واحد - بل إنه يبتكرهما، فالسدّ - نصاً - هو الذي حرّك سواكن غيلان وهو الذي أخرجه من صمته ومن خموله وطُمئنينته، ولكن هذا السدّ متى لم يبعث للوجود سيظل هاجسا ضبابياً يُراود الحالمين، فالسدّ، إذن، رمزٌ للاشيء، كما هو رمزٌ للوطن وللحياة، فالحياة سدّ، الحياة لاشيء، الحياة اللاشيء هي الإستراحة التي يُحلم المرء بها بصيره، يحلم أنه يبتدعه لنفسه إلى أن يحدث له ماحدث لغيلان، إذ يجده قد تساقط في الهاوية وتحول إلى أنقاض وكومة تراب وحجارة، «ميمونة: السدّ أشلاء. السدّ أنقاض تساقط في الهاوية. . . »[٢٠].

إن تصوير الواقع «في السدّ» هو تصوير غير مباشر لآراء محمود المسعدي حول الحياة ومعنى الوجود. ففي السدّ نتابع سير الحياة بكاملها، من قبل أن تتكون «على منحدر جبل أخشب غليظ حزيز. . . » حتى الفناء «السدّ أشلاء. السدّ أنقاض. . ». يحي المرء حين يحب. وحين يتألم. وحين يحلم وحين يريد، لكن الحب والحلم ربمّا كانا اختلاقا، أكذوبة مختلقة لسدّ حاجاتنا للحياة، والوجود، فالسدّ، إذن، هو رمز للاشيء، كما هو رمز لكل شيء، إنه رمز للحياة والوجود.

الحياة سدّ، الحياة لاشيء، فالمسعدي المحتضر، المضطرب والمضطرم، يبدو في الحيرة وفي فشل الشخصية، والإعتراف بفشل الشخصية (غيلان) يكشف بلا مواربة عن إنعدام الإيمان.

فقلق غيلان، هو قلق محمود المسعدي، ومايحسُ به كل إنسان من قلق حين يسأل نفسه من هو؟ ماسبب وجوده، هل هو حر؟ هل فاعلٌ في الحياة؟

وهل سدّه حلم، أو هو حلم من أبدعه؟ أسئلة أساسية لمعضلة واحدة هي الشخص والكيان.

فغيلان، رجل، كائن، زائف، هذا الكائن الزائف يتأكد، ويتكون في غمرة كفاحه للتخلص من أحكام الربة «صاهباء» ليكوّن ذاته ويكملها، وعندما يقرر المؤلف المسعدي ملاشاة أحلام بطله «غيلان» في نهاية المسيرة الملحمية، يمنعه من الإنتحار، بل إنه يُبعد عن بطله مجرد التفكير في الهزيمة، والخوف من إنهيار الأحلام الوردية التي عاش غيلان يحلم بها لنفسه ولشعبه، فيحول «المسعدي» مجرى الرواية ليُدلل على سلطانه. فيبعث لبطلة «غيلان»، خيالٌ وطيف وحبٌ وجمال متجسدٌ في «ميارى» التي تخرج غيلان من همومه، لتحلق في عالم الأحلام، «ميارى لغيلان: ألا ترى سراجاً في منتهى الغاب منيرا؟ أنظر إليه يدعونا. زجاج صفاء وعزم وأمنية. أنظره قراراً في الزلازل على الزلازل.

لكن ماأكثر الغاب أشجاراً! ماأشدّ الغصون إشتباكاً! وماأشد سراجنا طريقا...»(٢١).

لسدّ محمود المسعدي، أبعاد ودلالات، وإذا قبلناه فينبغي أن يكون ذلك مع كافة النتائج. وعندما يدخل المسعدي في الجوّ الأسطوري الذي ابتدعه هو، فإنه يفعل ذلك على اعتبار أنه ليس أقل حقيقة من الواقع، وإنه أبقى على الزمن، فهو يحاول أن يصبح شخصية من شخصيات السدّ، حالماً بأن يتمكن من الحصول على وجود أقوى، وأطول عمرا من الأشخاص العاديين، يتضح ذلك عندما نرى غيلاناً وميارى يتعانقان، «... لنعلُوَنّ برأسينا ولنفتحن لهما في السماء باباً...»(٢٢).

إن المجهود الذي بذله محمود المسعدي في مؤلفه «السد» كي يمثل

دوراً مزدوجا، دور الشخصية الأسطورية والتذكارية الواقعية، واضح تماما.

الشخصية الرئيسية «غيلان» والمؤلف «محمود المسعدي» يتناوبان في بداية المرحلة ويتبادلان المواقف، ويكمل أحدهما الآخر.

في «السدّ»، الكائن الخيالي والمؤلف يتحاوران، ويصطدمان، في مسيرة الكفاح ضد المستعمر من جهة، وضد الخمول والخوف المسيطر على الشعب من جهة أخرى، إنهما وجهان توأمان لمهمة واحدة، لكن بأشكال مختلفة، ذلك أن الحاجة لتأكيد الذات، وتأكيد الوجود ضد اللاشيء المهدد تبدو في الحالين، الإثنين (غيلان والمسعدي) يحسان نفس الإحساس، بالقلق وانعدام الحماية من «صاهباء» التي لاتجردهما من الحياة فحسب، وإنما يدمرها تدميراً تاماً، كما أن التهديد لا يطال الهالكين فحسب، وإنما الجوهر أيضا. والشك المتأصل في حتمية المقدور «سينحطم»، يؤلم ويحز في لحمة الروح الوطنية التي يتمثونها منيعة غير قابلة للهدم والتجزئة.

الخاتمة:

إنّ قراءة «السدّ» تدل على ميل للفرار والإتصال بالكائنات الخيالية يثير الرغبة في الإشتراك باختيارات مغايرة لتلك التي نواجهها في حياتنا العادية. فشخصية «غيلان» تبتكر شخصيات أخرى، كابتكار شخصية «ميارى» والقارئ أيضا، هي تبتكره وتؤثر فيه بصورة مختلفة حتى تثير إحساسه وتنعش نشاطه وخياله وتعيد له الثقة بنفسه وبمن حوله، والجملة تثير عن طريق التصور، التحول والقلق، والأحلام المنبثقة عن أحلامه، لذا، فإنني لن أبالغ إذا قلت أن محمود المسعدي يبتكرنا حين يستحثنا على أن نصبح غير مااعتدنا أن نكون.

المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

١- توفيق بكار: مقدمة السد «من ديجور ونور صفحاته...» ص ٧- باريس فانسان جانفي ١٩٩٢.

٢- محمود المسعدي: مقدّمة المؤلف، سبتمبر ١٩٥٥ - ص٣٩.

٣- محمود المسعدي: حدث أبو هريرة قال... تونس خريف ١٩٧٢، ص١٦.

٤- المسعدي: السدّ ص١٠٠ - المنظر الخامس دار الجنوب للنشر - تونس.

٥- المسعدي: السدّ ص ١٠٦ - المنظر الخامس. دار الجنوب للنشر - تونس.

٦- المسعدي: السدّ ص١١٨ المنظر السادس دار الجنوب للنشر - تونس.

٧- توفيق بكار: مقدمة السد ص٢٧ - نفس المعطيات السابقة

٨- المسعدي: السدّ ص٧٩.

٩- المسعدي: السدّ ص٤٥. افتتاحية المنظر الأول.

١٠- المسعدي: السدّ ص١٤٥ المنظر الثامن.

١١- المسعدي السدّ ص ٧٨ المنظر الثاني

١٢- المسعدي السدّ ص٥٨ المنظر الأول.

١٣- المسعدي السدّ ص٤٩ المنظر الأول.

١٤- المسعدي السدّ ص ٥٤.

١٥- المسعدي السدّ ص ٧٩.

١٦- المسعدي. السدّ ص٧٦.

١٧- المسعدي. السدّ ص٩٩.

١٨- المسعدي. السدّ ص ١٢٨.

١٩- محجوب بن ميلاد: ملحق للسدّ يتضمن مقدمة بن ميلاد - ص٨٦.

٢٠- المسعدي - السدّ ص ١٤٨ - المنظر الثامن.

٢١- المسعدي السدّ ص١٤٩ المنظر الثامن.

٢٢- المسعدي السدّ ص١٤٩ المنظر الثامن.

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

□□ فيثانته اليكسندره -VICENTE ALEIXAN DRE، الشاعر الاسباني الكبير، وحامل جائزة نوبل للآداب عام ١٩٧٧، نبذة عن حياته وأعماله وترجمة لبعض أشعاره.

١ - حياته:

ولد بإشبيلية عام ١٨٩٨ وتوفي فيها عام ١٩٨٤. استقر والده في البدء بمدينة مالقة، وكانت

---

* كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة»، من أعماله: «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق».

أسرته تقضي أشهر الصيف في أحد مصايف (شاطىء الشمس) حيث تشرَّب شاعر المستقبل جمال العناصر التي سيستمد منها الهامه: أضواء البحر الأبيض المتوسط وهدهداته، نقاء السماء ولازوردها الشفيف، ذهب الرمال وتوهجها الدفيء، حمائم الزبد في إقبالها وتلاشيها المستمرين.. واكتشف الطفل في الوقت ذاته عالم الجنيات والحكايات لدى الأخوين غريم[١] واندرسن[٢].

في عام ١٩٠٩ استقرت الأسرة في مدريد حيث سيبني الغلام قيثانته ثقافته الأدبية بقراءة الروائيين الاسبانُ في القرن التاسع عشر ولاسيما غالدوس[٣] وقراءة المسرحيات الاسبانية الاتباعية. وبعد أن نال شهادة الدراسة الثانوية درس الحقوق والتجارة. وتم أول اتصال له بعالم الكتّاب عام ١٩١٧، وهو العام الذي تعرف فيه إلى الشاعر داماسو ألونصو الذي جعله يكتشف قصائد شاعر نيكاراغوا الكبير روبن داريو (١٨٦٧-١٩١٦)[٤]. وقد قاده هذا الاكتشاف إلى قراءة مؤلفين أقرب منه إلى زمنه هما انطونيو متشادو وخوان رامون خيمينيث، وشجعته مطالعتهما على كتابة الشعر.

حين أنهى دراسته عام ١٩٤٠ عين استاذاً مساعداً في مدرسة التجارة بمدريد. وأنهى تكوينه الأدبي بقراءة الاتباعيين الاسبان وعلى رأسهم غوستابو أدولفو بيكر، وقراءة شعراء العصر الذهبي كالقديس جان دولاكروا وغونغورا.

في عام ١٩٢٥ أصيب بمرض خطير شل نشاطه وأبعده عن مدريد. وفي هدوء الحقول وبهائها سطر قصائد مجموعته الشعرية الأولى، وقد نشر بعضها في (مجلة الغرب) الاسبانية وذلك في العام التالي تحت عنوان (رقم). وحين عاد إلى مدريد ارتبط بصداقات مع شعراء جيله الذين يطلق عليهم شعراء ١٩٢٧. وفي عام ١٩٢٨ ظهرت مجموعته الشعرية الأولى تحت عنوان (حُبلى)، وهي تتسم بتأثير الكتاب الاتباعيين الذين استمد منهم

ديمومة اتجاهه في مجالي الانفعال والتواصل. ثم كتب في الوقت ذاته (عشق الأرض) وهو عمل نثري ظل غير منشور حتى عام ١٩٣٥.

شل المرض من جديد نشاطه الابداعي. وأنهى نقاهته في سلام الجبال ونقاء هوائها. ويقع كتابه الثالث بعنوان (سيوف كالشفاه، ١٩٣٢) في المرحلة الأولى من خط سيره الشعري، أي أنه يغني فيه، في تضامنه المحب مع الخليقة بمعناها الشامل، العالم المادي للطبيعة العظمى وعناصرها الكبرى. وبعد انقضاء ثلاث سنوات أبصر النور كتابه (عشق الأرض) حيث تنكشف السريالية بتمثل العناصر الرؤيوية والرموز، ثم ديوانه (التدمير أو الحب، ١٩٣٣) وهو عمل أساسي استحق به الجائزة القومية في الأدب عام ١٩٣٥. في هذا الديوان يجد الحب بمعناه الشامل الكبير مع كل مافيه من دينامية مدمرة - وذلك بمقدار ماينجم عن العمل الجنسي من ذوبان عنيف في الحب والغضب والكراهية - وتبدو هنا الحياة والموت متصلين اتصالاً وثيقاً لا انفصال فيه.

في أثناء السنوات الثلاث التي احتدمت فيها نيران الحرب الأهلية، أجبرته هشاشة صحته على الخلود إلى الراحة. وفي عام ١٩٤٠ بدأت مرحلة التطور الخلاق لديه، فوسع مفهومه لمعنى التضامن بتأمل الحياة الانسانية: ويستوحي كتابه (ظل الفردوس) الصادر عام ١٩٤٤ العصر الذهبي العدني الذي يتيح تصعيد القلق في الواقع الإنساني. وتوج هذا الكتاب ڤيثانته اليكسندره مرشداً ومعلماً للكتّاب الشباب. وفي عام ١٩٤٩ انتخب عضواً في الأكاديمية الملكية. وصدرت له في العام التالي مجموعة من القصائد المكتوبة منذ عامي ١٩٣٤-٣٦ تحت عنوان (العالم المنعزل، ١٩٥٠)، وتصور هذه القصائد عالماً من الأسى يتناقض مع رؤيته الكونية البهيجة في أعماله السابقة.

بعد هذه المرحلة أطل الشاعر ببشائر جديدة تبلورت في كتابه (الولادة الأخيرة، ١٩٥٣) ثم في كتابه (حكاية القلب، ١٩٥٤). وبينما يستمر

بعمله الأول في التعبير عن نظرته الغرامية الجافة، وهي نظرة تتوازى مع نظرته في (العالم المنعزل)، يضع الإنسان بعمله الثاني فيما يحيط به من ظروف حياتية باعتباره مخلوقاً هشاً يخضع لنوازع الشر، ولايعثر على مكانه المميز في هذا الكون إلا باقترابه من الطبيعة. ويجهد ڤيثانته نفسه بكتابه (الملك الواسع، ١٩٦٢) في مصالحة الرؤية المبدئية للإنسان مع سياقه التاريخي فيستعمل تقنية تعبير تتحول من الغناء إلى السرد، ولكنه لايستطيع أن يتحاشى الحذر والريبة حيال المجتمع الذي يفسد دينامية الإنسان العميقة.

في عام ١٩٦٨ حصل على «جائزة النقد» بكتابه (قصائد للإستهلاك). ولم ينضب معين ابداعه في السنوات التالية إذ أصدر على التوالي: (انطولوجية البحر والليل، ١٩٧١) و (شعر سريالي، ١٩٧١) و (محاورات المعرفة، ١٩٧٤). ويبحث الشاعر في جميع هذه المجموعات عن دمج موضوعات الزمن ومشاغله، فمن جهة هناك الطبيعة واستيعاب السريالية، ومن جهة هناك ماهو أبدي أي التواصل بين الكائنات. وفي كتابه (لقاءات، ١٩٥٤-١٩٥٨) و (لقاءات جديدة، ١٩٥٦-١٩٦٧) يبرز لنا الأهمية التي يضفيها على هذه القيمة الجوهرية التي لم يتنكر لها في خطابه الذي ألقاه عام ١٩٧٧ حين ذهب لاستلام جائزة نوبل للآداب. فهو يعرض في هذا الخطاب مفهومه الخاص عن الشعر، وهو مفهوم لم يتغير منذ أن بدأ يكتب. يقول: الشعر تتابع أسئلة يطرحها الشاعر. وكل قصيدة، وكل كتاب إنما هما بحث، وتحريض، وتساؤل يعطي الجواب عنها كلها القارىء، أو القراء، عبر الزمن». وليست القصيدة اتصالاً فحسب بل هي أيضاً إسهام حقيقي بين القارىء والمبدع يغني كلاً منهما. وينطبق هذا التوزيع على تقاليد الشعراء القدامى، إلا أن اليكسندره لايخضع لعبودية سابقيه بل يقدم رسالة شخصية، إذ يرفض أن يكون شاعر أقلية، على غرار مالارميه مثلاً، ويؤكد أنه يشكل جزءاً من الذين يتوجهون إلى ماهو «دائم ومبدئي وأصيل لدى الإنسان». وينعكس هذا الإيمان على تطور اسلوبه. ومالبث أن هجر التعبير

الجاهز والغامض أحياناً لدى السرياليين ليأخذ بغنائية تندمج بأكثر التعابير ألفة وحميمية.

٢- تحليل أشهر أعماله:

أ - التدمير أو الحب: يبرز لنا هذا العمل كفسيفساء من قصار القصائد، يفجر فيها أليكسندره، من خلال تتابع اللحظات الشعرية الواسعة، رغبته العنيفة في الحياة. ويشكل موضوع الحب المتمثل بالموت الخيط الذي يضم لآلىء هذه القصائد. ويتوجه اليكسندره إلى القيم «الدائمة» الموجودة في الإنسان، القيم التي «توحِّد» بدل أن «تفرِّق»، وهي الحب، والحزن، والسعادة، والكراهية، والموت. ويجري الشاعر، لكي يبلغ رحابة الحياة، «اتصالاً مباشراً» مع الأرض. وحين يتجذَّر على هذا الشكل فإنه يجعل النُّسغ الهائل للحب، الذي تتغذى منه الأرض، يصعد في كيانه ويتبلور فيه.

ينطلق الشاعر من رؤية تشاؤمية للإنسان الذي لا يشعر إلا بالحنين أمام المشهد السائد للخليقة - ويقصد مملكتي النبات والحيوان - فيتوصل، عبر سلسلة من التماثلات والتحولات الجليلة، إلى الاتحاد الشامل مع الطبيعة، الأمر الذي يشكل له مكافأة سامية في سلوكه طريق الحب والتدمير: «آه، **أسرع، أسرع، فإنني أريد أن أموت حيالك، يابحر، / حيالك، ياأيها البحر العمودي الذي يناسم زبده السماوات، / حيالك، يامن أسماكك السماوية بين الغيوم/ تبدو طيوراً نسيتها الأعماق**». وهكذا نرى أن الشاعر قد استعار موضوعاته من عوالم الحيوانات والنباتات والمعادن. ويهب اليكسندره للعشق العنيف الذي يهيمن عليها قيمة الخلاص. وفي تنوع هذه العوالم، يفضل الشاعر القوى الابتدائية، كما يفضل في حضن المجموعة الحيوانية، التي تحرك الأرض، ماتحتويه من قوى مدمرة وغير قابلة للتغير أو الفساد (العقبان، النمور، الاسود). ويهاجم اللباس، وهو رمز الحضارة والعبودية الثقافية، لمصلحة الجسد العاري: «**الموت هو اللباس/ هو تراكم**

العصور التي لاتُنسى أبداً/ هو ذاكرة البشر على جسد فريد..». إن الإنسان لينجو بنفسه بالاتحاد مع القوى الابتدائية التي تتجابه في صراع حبي دائم: «**... بينما يحس المرء طعنة المخلب القدير في الأرض/ وبينما تحس جذور الأشجار المرتجفة انغراس البراثن العميقة/ كحبٍ غازٍ...**». ويظهر الحب كأنه العمل الوحيد القادر على تحطيم الحدود التي تقيد الإنسان. فحين يحب الإنسان، وحين يموت، فإنه ينضم إلى موجة الطبيعة التي لاتقبل الانقسام لكي يحيى من جديد. ويؤدي هذا الاتحاد الذي يغنيه اليكسندره إلى نوع من أنواع الحلولية الكونية (الكل موجود في الكل): «**وسواء كان العالم زهرة، أو صخرة، أو شكاً، أو ظمأ، أو سوطاً/ فإنه يشكل كلاً واحداً، هو** الضفة وهو الحاجب». تلك هي الحياة بكل صحتها وصدقها: ابتدائية، غريزية، وحدها تتيح للإنسان أن يتماثل مع الصخرة والموجة والسمكة، وأن يرتفع بذلك فوق وضعه ككائن «متغير» ومتناهٍ في الصغر.

ويكتسب شعر اليكسندره، وهو ذو الهام سريالي، غنىً عظيماً في الشكل، وتُبنى الصورة فيه على المقارنة أو التماثل. وقد يكون المقطع في هذا الشعر مفخماً أحياناً، وغالباً مايكون البيت سورة طويلة، تحركها نفحة حياة وعشق يبدو أن الشاعر عثر عليها في ممارسته الطويلة غناء الحب الشامل.

٢ – ظل الفردوس: هي سادس مجموعة شعرية لأليكسندره الذي ينتمي إلى جيل سمي أيضاً جيل الديكتاتورية – ديكتاتورية فرانكو – مع كل من لوركا، ألبرتي، ساليناس، غيين، ثيرنودا، داماسو ألونصو، خيراردو دييغو.

لاغموض في هذه المجموعة ولذا يقترب الشاعر من أكبر عدد من القراء. يقول: «**كان شعري منذ البدء نوعاً من أنواع التطلع إلى النور**». وتمثل مجموعة (ظل الفردوس) قمة هذا البحث عن النور فيما يتعلق بالمرحلة الأولى من مراحل شاعريته قبل أن تدخل رؤيته للعالم الأزمة التي سببها نشر كتابه (حكاية القلب) وقبل أن تبدأ مرحلته الثانية.

مما لاخلاف فيه أن مجموعته (ظل الفردوس) هي أحد الكتب الأساسية في انتاجه يقول: «**إنه أحد كتبي التي ماأزال أحظى عن طريقها بالمزيد من التقدير**». والفردوس هنا هو العالم الطبيعي، الابتدائي، وهو الواقع الحقيقي الفريد بالمعنى العاطفي. إن الإنسان، بحضوره، يلقي على هذا العالم ظلاً أليماً. ويغني القسم المركزي من الكتاب، وعنوانه «**الأشياء الخالدة**»، الكائنات الصافية من الخليقة: المطر، الشمس، النار، الخ. وفي القصيدة المهداة إلى النار يمر كشك حضور الإنسان الذي مايلبث أن ينكره في رعشة: «**والإنسان؟ إن هذه النار ليست حرة/ بسببك أيضاً ياأيها البشري!/ إنها نور، نور بريء/ ويأيها البشري: أولا تستطيع أن تولد أبداً!**». وهناك إمكانية خلاص للإنسان هي «**أن يعود إلى ابتدائيته ويتطبع معها**» وبمعنى آخر أن يمتزج بالطبيعة. وهذا مايحصل في الحب، الحب المادي الجسدي بخاصة الذي هو أكثر أنواع الحب ابتدائية.

إن العشاق ومعهم الشعراء- وهؤلاء هم الناطقون باسم قوى الكون- والفلاحون يستحقون وحدهم تعاطف الشاعر. يقول عن الفلاحين: «**أراكم كالحقيقة في عمق أعماقها، أنتم المتواضعون والفريدون في هذا العالم**». وعلى العكس من ذلك يهاجم اليكسندره بعنف الكائنات التي لاحب لديها. وهكذا ففي القصيدة المعنونة «كأفعى»، حيث ينظر إلى المرأة التي لاتحب كأفعى، يقول: «**بشكل دَبِق كنتِ ملكي للحظة واحدة/ ثم عبرتِ، عبرتِ، بكل مالديك من قسوة وطول...**». ان صوت اليكسندره ليرينا في هذا الكتاب كل ماتحويه أعماله من غنى وتنوع: الغضب، الحماسة، الحنان، وذلك لصالح رؤية للواقع تتسم بالعضوية والتماسك والعمق.

٣ - **حكاية القلب**: نشرت هذه المجموعة عام ١٩٥٤، وهي تحوي قصائد كتبت مابين عامي ١٩٤٥و ١٩٥٣. هنا تغيرت بشكل أساسي رؤية العالم في الكتب السابقة، وبخاصة (ظل الفردوس). ويتخلى اليكسندره

عن تشاؤمه الذي يرى في الإنسان لحناً لايتآلف مع تناغم الكون، لكي يغني مشاركة البشر في وحدة تتجاوز الحدود الزمنية للحياة. وتمكن مقارنة هذا التطور لديه، إلى حد ما، بالتطور الذي طرأ على الشاعر التشيلياني پابلونيرودا. وهكذا تكون مجموعة (حكاية القلب) هي (النشيد الشامل) لأليكسندره، - مع الانتباه إلى أن مشاركة البشر لدى الشاعر الاسباني مجردة من كل معنى سياسي- . فالإنسان هو الآن مركز الرؤية في عالم اليكسندره، ولم يعد جزءاً من الكون- كما كان من قبل - بل أصبح موضوعاً زمنياً. وينضم اليكسندره هنا إلى بعض الفلسفات المعاصرة - وبخاصة الوجودية والتاريخانية - في تأملها الإنسان وهو يغرق في خضم الزمن. لقد سبق للشاعر الاسباني اورتيغا إي غاسيه أن قال: «**ليس الإنسان طبيعة بل تاريخاً**» ومن هنا قصائد هذا الكتاب التي تغني مختلف المراحل البشرية: الطفولة، الشباب، النضج، الشيخوخة.

يعالج اليكسندره موضوع الحب، وهو موضوع يحتفظ على الدوام بالمركز الأول في أعماله وذلك طبقاً لمحتويات الكتاب وعلى خلفية جديدة. فالحب هنا هو رمز المشاركة بين البشر. ولم يعد قط الحب - العشق، الحب المادي كما كان قبلاً، بل الحب باعتباره تعايشاً، وباعتباره تضامناً. وتعبر قصائد أخرى، وقد بعدت عن الصور التقليدية للثنائي العاشق، عن هذا الابتكار ذاته، كما في القصيدة المعنونة «في الساحة» ويقول فيها: «**إنه لشيء جميل، ومغرق في التواضع والقوة، والحيوية والعمق، أن يشعر المرء تحت الشمس بأنه بين الآخرين، يُدفع، ويُساق، ويختلط، وتحمله الضجة**». ويتحول الذوبان في العنصر الطبيعي، كما عثرنا عليه في (ظل الفردوس)، إلى ذوبان في البشر الآن. وينضم شعر اليكسندره إلى أكثر أنواع هذا الفن حداثة، إلى التضامن الشعري باعتباره تعبيراً عن التضامن الإنساني.

وأخيراً تجب الإشارة إلى شكل القصيدة الجديدة لدى اليكسندره: فلقد توضحت كثيراً، واقترب الكلام فيها من النثر. وبما أن الشاعر يتوجه

إلى جميع البشر «الشاعر يغني للجميع» كما يقول عنوان إحدى القصائد، فيجب استعمال لغة واضحة، سهلة التناول، يمكن أن يفهمها الجميع. وهذا يشكل أيضاً مزية من مزايا الشعر الجديد الذي أصبح اليكسندره بحيويته الفتية منشده الشهير. ولقد أشار إلى ذلك الشاعر البيروڤياني ثيسار ڤاييخو -VALLEJO في بيته الشهير: «ياصانعي الصور، أعيدوا الكلمات إلى بني البشر».

٣- مختارات من قصائده:

وفيما يلي ترجمة لقصيدتين من أجمل قصائده:

١- الموت

آه! هاأنت، هاأنت، أنت، يأيها الاسم الأبدي الذي لاتاريخ له،
يأيها الصراع الوحشي للبحر مع الظمأ،
يأيها الشاطىء الصخري المغمور بالمياه، يامن تُهدِّدُ بأن تحطم نفسك
على شكلي المليس، على صورتي التي لاذكرى لها.

. . .

هاأنت، ياظل البحر القدير،
يأيها الحقد العبقري الأخضر حيث الأسماك
تبدو كحجارة في الهواء،
يأيها الإحباط، أو يأيها الأسى، يامن تهدد حياتي
كحبٍ لاينتهي إلا مع الموت.

. . .

اقتلني، إذا لزم أن تقتلني، يابحراً من رصاص قاسٍ،
ياقطرة هائلة تحوي الأرض،
ياناراً تدمر حياتي التي لاوحي فيها
هنا على الشاطىء حيث يزحف النور.

اقتلني بخنجر، بشمس متألقة أو مذهبة،
بنظرة سلّحتها عين منيعة،
بساعد قادر يتمثل العري فيه برداً،
ببرق يبحث عن صدري أو عن مصيره...

* * *

آه! اسرع، اسرع: أريد أن أموت حيالك، يابحر،
حيالك، ياأيها البحر العمودي الذي يناسم زبده السماوات،
حيالك، يامن أسماكك السماوية بين الغيوم.
تبدو طيوراً نسيتها الأعماق.

* * *

ولتقبلْ اليّ أزبادُك(٥) المكسَّرةُ البلورية،
لتقبِلْ إليّ وأذرعها خضر متلاشية،
وليقبِلِ الاختناق حين يتشنج الجسد
وقد استظل بالشفاه السود التي تنهار.

* * *

ولتلتمع شمس بنفسجية على الموت الرتيب.
وليقبل الموت الكلي إلى الشاطىء الذي به أتمسك،
إلى هذا الشاطىء الأرضي الذي يتسلق صدري،
هذا الشاطىء الذي يبدو أن أقداماً خفيفة تتسرب منه.

* * *

أريد البحر وردياً أو الحياة،
أريد الأحمر أو أصفره المسعور،
أريد نَفَقَهُ حيث ينحلُّ اللون
في الأسود المخادع الذي يضحك في فمه الموت.

* * *

أريد أن أُقبِّلَ عاج الصمت قبل الأخير
حين يسرع البحر في انسحابه،
حين تبقى على الرمل وحدها بضع أصداف،
حراشف باردة لأسماك تتحاب.

° ° °

أموت كتناثر حفنة من الرمل،
كماء يجف متوحداً في أخدود،
كنورس يتلون مَوْهناً(٦) بالدم
على البحر الذي ليس له وجود.

٢ – ابتاه!

بعيدٌ أنت، يا أبتاه، هناك في مملكتك المحفوفة بالظلمات.
انظر إلى ابنك، يضنيه الأسى، في هذا الديجور اليتيم،
بعيداً عن الضوء المحب في انسكابه المستمر من عينيك.
هنا ولدتُ وكبرتُ، وبهذا النور النقي حييتُ،
وشُغفَ التألقُ الصافي بهذه الصورة
التي ماتزال تشع ضياءك المتلألىء كصدى هادىء.

° ° °

تحت جبينك القادر، هذا العالم الحيُّ المتكامل،
هذا الفكر المتآلف مع البشر،
شعرت بالظل الذي حرس طفولتي.
هكذا انسابت طفولتي خفيفة، خفيفة، كقدم مجنحة على عشب نيل.
وإذا ماستطعتُ تقبيلَ الطيور، وإذا مااستطعت وضع شفتيَّ
على جميع الأجنحة العابرة التي يطلقها الفجر،
فلقد كان ذلك بفضلك، وفضل عينيك المتسامحتين
اللتين أشرفتا على ولادتي، وكانتا لي هدياً ورشاداً

إلى النور، إلى النور الهادىء، اللطيف لعينيَّ الطفلتين.

* * *

كنت ياأبي عالياً كجبل، ولكنك كنت تستطيع أن تنحني
على جبيني الساهي لتقبلني في ألق النور وصمته والنقاء،
هذا النور الذي يعبر الذرى المشعة،
حيث تهيمن الزرقةفي السماوات الصافية.

* * *

من صدرك، ياأبي، كان ينحدر شلال وضيء من الطيبة،
وكان يناسم وجهي، ويغرق جسدي الطفولي
المنبجس من قوتك الهادئة، نقياً، جديداً،
ينبثق كل يوم منك، لأنك كنتَ لي أباً يومياً،
وكنتُ يومياً أُولدُ من حضنك، وانضمخ بعطر حبك،
ورسالة قلبك المتجددة المغرقة في الصفاء.

* * *

ولأني عشت أيامي كاملة مع حنانك الدائم،
ولأني كنت كل يوم رقيقاً ومرحاً، كنت ألامس العشب الوليد فلا أؤذيه.
كنت أمشي بخطى خفيفة، واستقبل النسيم
فأملأ صدري منه، وانظر إلى العالم فأراه طيباً،
مثلك طيباً، ياأبي، ياكوني، ياحبي الوحيد.

* * *

أخذتَ بيدي حتى شاطىء البحر.
وكنتَ عطوفاً وقادراً، ياأنت، ياالشبيه بغابة على ضفة نهر،
فأحسستُ بأن ظهري محميٌّ ضد الريح التي تتكسَّر.
واستطعت أن أغمس جسدي الجديد في زبد كل فجر،
وأن أُقبِّل البحرَ الساذج في النهار،

البحر الذي ينساه الليل في حداده على الدوام.

° ° °

أبتاه، كنت تقبلني بشفتين طاهرتين كزرقة السماء.
وكنت أرى مقلتيك بلا غيوم،
رغم هذا الحجاب من الحزن الذي يكسف أحياناً على جبيني
نورك المستمد، يقيناً، من السموات.
يأبي المغرق في السمو، يأبي الحنون والعملاق،
يامن كنت تحملني، وأنا طفل، بين ذراعيك وتهدهدني!

° ° °

تيتّمتُ بعدك، أنا النحيل المتهاوي على عشب حزين،
وهاأنذا اليوم، يأبتاه، مع العالم في غيابك
مفكراً بصورتك القدسية: لعلها تسكن ظلمة عاشقة
لن يتمكن قلبك الكبير فيها من نسياني أبداً، أبداً (....)

علوم

°° (فراغ في علم الإناسة– الانثروبولوجيا – منذ أكثر من عشرين عاماً) بقلم جان دوڤينيو JERN DUVIGNAUD، استاذ علم الإجتماع بجامعة باريس ٧.

يتحدثون أحياناً عن الأزمة التي يتخبط فيها علم الإناسة. ولكن الأزمة – أية أزمة– تفترض وجود حيوية ونظريات متناقضة ومناقشات. وواقع أزمة الإناسة غير ذلك.

ويشيرون أيضاً إلى فرضيات «لاتمكن الإحاطة بها» ولايمكن الا تمثل نموذج منها – كما لو أن البحث يمكنه أن يتوقف بتدخل موهبة عبقرية خارقة. فلنتحدث بالأحرى عن «فراغ» يوجد منذ أكثر من عشرين سنة. وهو فراغ يتطلب «امتلاءً جديداً».

يمكن أن نجد لهذا الفراغ عدة أسباب. فقبل كل شيء هناك السبب الذي يتعلق باستحالة متابعة التقصيات والفوضى في الحياة العامة للمجتمعات التي أصبحت مغلقة على ذاتها.

إن الطبقات الحاكمة لـ «الأمم الفتية»، حيث مورس علم السلالة أو الاثنولوجيا منذ أكثر من قرن، لاتقبل اليوم إلا بصعوبة أن يلقي المراقب - حتى ولو كان مواطناً - نظرة على الوجود الجماعي للبلد أو الأمة، وخصوصاً إذا استخلص هذا المراقب صورة لاتتجاوب مع المعايير التي تسعى السلطة لاظهارها عن نفسها أمام بقية الأمم.

ثم ان المنازعات والحروب التي تنشب في «العالم الثالث» تسمم الثقافات وترمي بها في فوضى ايديولوجية تختلط فيها «التقاليد» المتشردة و «الحداثة» سواء أكانت أوروبية أم امريكية أم روسية - سوفييتية سابقاً - . وصار العالم الثالث يعرف تماماً كيف يستعمل المنتجات الحربية والاختراعات السمعية - البصرية المنحدرة كلها من التقنية الغربية، إلا أنه مع الأسف لايعرف كيف يستعمل الأدوات التي تؤمن له حيوية حضاراته واستمرارها.

وهكذا انبثقت أسطورة «الهوية الثقافية» وهي حلمُ ماضٍ راكد يسعون إلى بعثه بأعراف لم تعد دارجة وبأنظمة مضلّلة: فالإرهاب الأركيولوجي قد أوقفَ، هنا وهناك، الحركة والتاريخَ الحقيقيين للثقافات التي تحولت إلى داخل ذواتها.

من يستطيع إذن أن يدرس اليوم «تجربة» الحياة الواقعية في بعض دول الشرق والغرب كإيران وغواتيمالا وكمبوديا وأفغانستان، على سبيل المثال لا الحصر؟ . . . لاأتحدث عن المراقبين الغربيين بل عن علماء السلالات المحليين والقوميين: أية «أمة فتية» لاترى في هذا العمل شكلاً من أشكال التجسس أو التخريب؟ وهكذا نرى أن أراضي علم الإناسة أو الانثروبولوجيا قد اختفت من المساحات المخصصة لهذا العلم.

وهناك سبب آخر للفراغ الإناسي الحالي يعود أيضاً الى ضعف الحجج التفسيرية الكبرى والمرجعيات الناهية التي كانت تسند التحليل والتفكير: وهي مسلّمات لم يتطرق إليها الشك مطلقاً وتستدعي تبياناً لم يحن ظهوره قط. ونفكر في هذه الأرحام التي وجدت منذ قرن ونصف في الغرب وحضنت مايسمى بالنشوئية[٧] والنفعية[٨] وحتى البنيوية[٩].

أليس أكثر الأقسام خضوعاً للنقاش في أعمال دوركهايم، وليڤي - برول، وحتى موس MAUSS هو القسم الذي يدّعي تحويل «المؤسسات» من منشئها الوحشي والبدائي ونقل مبدئيتها بتحمل عبء التعقيد من جيل إلى جيل عبر تاريخ هو تاريخ الغرب؟ من تراه نجا من هذه الأسطورة التي تصنع من المجتمعات «الصناعية» النهاية الحتمية لـ«لهمجية»؟

ألا تعثر النفعية، من جهتها، على حدودها ما إن يفكر المرء بهذه المنطقة المظلمة من الظاهرات الإنسانية التي لا يتعلق شكلها أو معناها بنهائية ما ولا بالدور الذي تؤديه أية «نزعة كلية»؟ وأي برهان لدينا بأن جميع العناصر التي تؤلف التجربة الجماعية - حياة العشق، القمار، العيد، الحلم، المتعة- تسهم في حفظ المجتمع أو في تكاثره؟ ولقد بكّر علماء السلالات في نسب هذه الوقائع إلى «اللانموذجية ATYPISME» أو إلى الهامشية من غير إدراك للمعنى الذي غالباً مايكون هدّاماً.

ومما لاشك فيه أن البنيوية تبدو أقل رفاهاً وأقل أمناً مع التعقيد اللانهائي للتماثلات والتحولات التي تؤلف لُحمةَ المظهر الحالي، علماً بأن مؤسسي البنيوية الكبار أنفسهم لم يطلقوا عليها اسمها هذا! على أننا إذا ماانتقلنا بالمنطق إلى مجال أبعد، وإذا ماتمثلنا الظواهر، في وجود رمزيتها أو عدم وجودها، ألا نصل إلى خطاب يحوّل الحياة الجماعية إلى كلام وحيد؟ وألا يغرينا البحث في جميع الثقافات عن عناصر آلية ثقافية تذكرنا بـ «الخصيصة الكونية» لدى لايبنتز أو بالاستعمال المفترض أنه كوني للتصنيفات الكانطية؟

لاينفي بعض هذه الأرحام الثلاث بعضها الآخر. وماذا يحصل لو وضعنا بين هلالين هذه الافتراضات التي تتطلبها الأرحام لنسأل التجربة ذاتها أن تلتقي بذاتها؟ وماذا يمكننا أن نتصور مايكون فيما وراء مبادىء النشوئية، والنفعية، والبنيوية أمام تكاثر الظاهرات الجديدة- المُرْضية أو اللامرْضية – التي يوجدها الجنس البشري اليوم؟

وتضعف هذه العقائد مع أن تصورها قد تم من قبل مثقفين كانوا يجدون في الفلسفة أو في التاريخ احتياطياً غنياً من الأفكار. ويصح القول أيضاً أن الجيل الذي أنتمي إليه سيكون حين يغيب عن المسرح آخر جيل تشكل على ماتمكن تسميته بـ «النزعة الإنسانية». فمعظم الأشخاص منا قد انضموا إلى علم الإناسة لأن الأنظمة «الأدبية» تقدم لهم تصورات تفوق ماتقدمه لهم التجربة منها.

أو أنَّ هذا الجيل قد تشكل بحرية في «الميدان» الذي كان آنذاك ملائماً لروح الملاحظة، في سياق اكتشاف للآخرين وللذات، لم تعد تُقاس فعاليتُه القادرة منذ أن وجد الإنسان نفسه محاصراً بين عدة أيديولوجيات أو أنظمة جامعية. وهذه المغامرة غالباً ماتكون مبدئية، وهي ذاتها مغامرة العالم بواس[١٠] أو العالم مالينوفسكي[١١].

إن الذين اتوا بعدنا، الا في استثناءات نادرة، قد تشكلوا في سراي «المخابر» و «المعاهد» أو في «مراكز البحوث والدراسات» وقد عصف بهم مدُّ الايديولوجيات والسياسة والنقابية والوصولية. وغالباً ماكان لهم «الميدان» مجرد فرصة للتحقق من فرضيات مدرسةٍ أو «معلم».

وقد تمت حتى الآن مناقشة أمور هذا السراي: فثمة عدد من الباحثين أو المراقبين يحاول اليوم أن ينجو من بيروقراطية العلم وأن يستروح هواء أكثر طلاقة وحرية. ويجد هذا العدد في دراسة مجتمعاته الاوروبية الخاصة العناصر الجديدة لما كان العالم برنار غروتويسن GROETHUISEN يسميه «إناسة الإنسان الأبيض».

ونتذكر ماكان اندره جيد يسميه «شجار الحَوْر» وهو شجار نشب بينه وبين موريس بارِّس BARR`ES. يقول جيد: «يتعلق البشر بادىء ذي بدء بالأراضي التي تسهل زراعتها، وأقصد أراضي السهول الهادئة. على أن أكثر أنواع الانتاج اقداماً وجدة إنما تنبت في الأراضي الصعبة من مستنقعات وسهوب حيث يبدو «تحدِّي» البيئة أكثر قسوة...».

ليس الأدب «شاهداً» بل هو شيء يهم كل إنسان، كما نأمل. وعلى هذا يجب أن نسأل أنفسنا ماإذا كانت الإناسة بتقييمها القواعد والالتزامات والمؤسسات والحفاظ على المجتمعات لم تنطلق في طريق مسدود يخلد للأمان، وذلك منذ أكثر مايقرب من قرنين، وهل الحياة الجماعية مصنوعة من احترام الضغوط فحسب؟

وعلى هذا يجب استدعاء المنطقة المظلمة، التي غالباً ماتكون خفيَّةً والتي لاتتحول ظواهرها إلى متطلبات عادية للتفسير المدرسي أو الاتباعي. وتنبثق من هذا المجال الاشكال والمواقف التي تستدعي التغيرات العميقة، والتبدلات غير المتوقعة للعلاقات الإجتماعية، والطوباويات التي تكون أحياناً مفاجئة، و «الفِكَرَ - القُوى» التي تتحمل سياستها النتائج بسبب خطأ في إدراكها.

إن التجربة الخيالية، والحياة العاطفية، والاهواء، والانفعالات، والعلاقات الغرامية، والاستضافة المتغيرة باستمرار، والأحلام، و«المعرفة المرحة» التي تحدث عنها نيتشه، كلها تظهر في هذه المنطقة من التجربة التي لانحسن معرفتها، والتي تتعلق مع ذلك بالتكوين الحالي لمجتمعاتنا، هذه المجتمعات التي يجب أن نلتفت إليها لو مُنعنا من دخول الأراضي الغريبة.

ترانا نقول عندئذ بالتنكر لقماءة «التحريات»، والتحقيقات «الكمية» حيث لانعثر في النهاية إلا على مابذلناه من أنفسنا في البدء، وعلى الأمكنة المشتركة للايديولوجيات، سواء كان المقصود أن نفهم لاكيف يتحول الفردي

إلى جماعي، بل لأي سبب، بدءاً من اللُحْمة المشتركة، وبدءاً من الجماعي، كيف ينبثق الفردي . . .

قد تكون الإناسة تقصد مايلي : إعطاء اتجاه يشمل ظاهرات التيار الأرضي الذي يبحث عن طريق صعبة تعلو المؤسسات والوقائع والبرامج الاقتصادية . عندئذٍ يصبح المراقب شبيهاً بالحارس الليلي لواقع مشكوك فيه على الدوام . . .

كان هيغل في شبابه يقول أنه يجب اختراع تصورات لاعقلانية إذا كان الواقع لاعقلانياً . ولايخرج المرء من فراغ التصورات إلا حين يعيش الحياة بكل مافيها من واقع الامتلاء . . .

فنون

•• الرسام الايطالي الكبير بوتيشيلي BOTTICELLI (١٤٤٥-١٥١٠)، نبذة عن حياته وأعماله

اسمه الحقيقي صاندرو دي ماريانو فيليبيبي FILIPEPI واسمه المستعار بوتيشيلي . ولد في فلورنسا عام ١٤٤٥ وتوفي فيها عام ١٥١٠ . كان تلميذاً للرسام فيليبو ليبي LIPPI، وقد عمل طوال حياته في فلورنسا فيما خلا فترة اقامته بروما مابين عامي ١٤٨١ و ٨٢ حيث رسم قصة النبي موسى في كنيسة السيكستين بالمقر البابوي بروما مع فئة من أشهر معلمي الرسم في ذلك العصر .

بوتيشيلي وآل مديتشي:

كانت تربطه بهذه الأسرة الشهيرة الحاكمة علاقات صداقة وعمل، وبدأ لديها برسم راية تمثل مبارزة جوليان دو مديتشي وقد غناها الشاعر بوليسيان في (مقطّعاته)، هذه المقطعات التي رسم عنها بوتيشيلي بضعة رسوم نصفية (متحف واشنطن) . وبعد مؤامرة آل باتسي عام ١٤٧٨، قام

برسم صور المتآمرين إثر شنقهم. وفي لوحته (عبادة المجوس) رسم آل مديتشي على شكل أشخاص يرافقون الموكب المقدس.

رسم بوتيشيلي للورنزو دو مديتشي أجمل لوحاته الدنيوية وهي (الربيع) و (ولادة ڤينوس)، كما زخرف بإبداعاته (الكوميديا الإلهية) لدانتي. وملأت نفسه اضطراباً الأحداث التي مرت بفلورنسا في أواخر القرن الخامس عشر: فبموت لوران العظيم عام ١٤٩٢ وطرد ابنه پييرو عام ١٤٩٣، انهار هذا العالم الذي استقبله أحسن استقبال ومجَّده معلماً مفضلاً على الجميع.

بدايات بوتيشيلي:

قلنا أن بوتيشيلي تعلم على يدي فيليبو ليبي، وقد تأثر في لوحاته الأولى (عذارى الطفل، في متحفي اللوڤر ولندن) بهذا المعلم، حتى أن بعضها كان ينسب إليه. كما تأثر برسامين معاصرين له هما فيروكيو وپولايولو. ومع ذلك فإنه يختلف عن الجميع، فاللمسة البارزة لدى ليبي تخف وتدق لديه، والتوتر الذي يحرك الأجساد لدى فيروكيو وپولايولو يهدأ فجأة ويسلس. وذلك مانلمسه في لوحته (القوة) التي رسمها عام ١٤٧٠ لاتمام سلسلة (الفضائل) لپييرو ديل پولايولو، أو في لوحة (القديس سيباستيان، متحف برلين - داهليم) حيث الخط المتوتر الخانق لدى معاصريه يصبح مرناً لديه على نبرة حزينة. ونلاحظ المرونة ذاتها في [المشهدين من حياة يهوديت(١٢)] حيث تُظهر هذه المرأة الحيوية والشرسة وجهاً كئيباً، وتتوشح بملابس لماعة تبرز إيقاع جسدها وهي تمشي. وقد فضل بوتيشيلي في ذروة المأساة أن يمثل المشهد التالي وهو مشهد اكتشاف جثة الجنرال الآشوري هولوفيرن وقد قُطع رأسُهُ.

لوحة (الربيع):

يعود تاريخ هذه اللوحة إلى عام ١٤٧٨، رسمها بوتيشيلي لتزيين دارة مديتشي دو كاستيلو. وقد ألهمته إياها (مقطعات) تصف المبارزة للشاعر

بوليسيان كما مر معنا . ويمثل تعبير بوتيشيلي أحد أكثر الاستيحاءات عبقرية من الأساطير القديمة . فوضعه تجاه العالم القديم يختلف كثيراً عن وضع «آباء النهضة» قبل خمسين عاماً ، هؤلاء «الآباء» الذين كانوا يؤكدون وجود أنَسية جديدة في عالم رأوه من خلال خلفية متناغمة كانوا يبحثون بشغف عن قوانينها وهم يدرسون العمائر القديمة ويقيسون أبعادها . وهكذا يمكن القول ان عالم بوتيشيلي هو استعادة الماضي وحنين بل وهروب اليه كما في لوحة (عبادة المجوس) حيث تبدو الأنصاب القديمة في العمق غير ممثلة بكاملها ، بل بما يحويه وضع الأطلال من هشاشة وابتداعية .

اللوحات الجدارية في كنيسة السيكستين (١٤٨١-٨٢):

يبدو بوتيشيلي ، في اللوحات الجدارية لكنيسة السيكستين ومافيها من تعقيد ، غير مرتاح إلى ضرورة توسيع الخطاب المتمفصل والمكثف المتعلق بها : والواقع أن مزاجه كان يميل إلى استيحاء شيء واحد وتجسيده : فشخصيات لوحة (الربيع) لم تكن مرتبطة بحوار فيما بينها بل بايقاعات خطية تكاد لاتسمع ، أما في هذه اللوحات الجدارية فقد تبدو أفضل النجاحات في بعض التفاصيل ، كما في رسم الأطفال وهم يحملون حزم الحطب ، والصور الرحبة للأشخاص وبخاصة زيفورا ZEPHORA إحدى بنات جيثرو JETHRO في (تجارب موس) ، هذه الفتاة التي شبه بها مارسيل بروست إحدى شخصياته وهي أوديت دو كريسي .

فترة مابين ١٤٨٢-١٤٩٨:

رسم بوتيشيلي لدى عودته من فلورنسا أشهر لوحاته التي تمثل (السيدة العذراء) ومنها (عذراء غرناطة) . ويبرز المعنى الخطي هنا في الإيقاع الدائري للتأليف ، وفي الوضع التناغمي للأشكال الذي يتجاوب تماماً مع حجم التصوير . ويمكن أن نحدد في هذا التاريخ ١٤٩٠ لوحات (رافدة مذبح القديس بارنابا) و (تكريس القديس ماركو) و (بشارة الرهبان في سيستيلو) . ونلاحظ في هذه اللوحات ، المحفوظة جميعاً في متاحف

فلورنسا، خطوطاً أكثر نفوراً، وحركات فيها المزيد من الحيوية، وأكواماً من الايقاعات الخطية شبه التشنجية (كما في شلال الديباج الذي يوشح شخصيتي لوحة «البشارة»).

ويبلغ عن بوتيشيلي أوج امكاناته التعبيرية في لوحة (ولادة ڤينوس، ١٨٤٨) وخصوصاً في التشابك الشاعري لكتلة الشعور الشقراء. ولم يكن بوتيشيلي يستطيع أن يذهب إلى أبعد من هذا الإبداع من دون أن يتعرض إلى انكفاء أو إلى أزمة حادة وهو ماحصل في الواقع. ففي أعماله (التقوى، في متحفي ميونيخ وميلانو) و (الميلاد الصوفي، ١٥٠١، في متحف لندن) و (حكايات القديس زنوبيا، متاحف لندن، والمتروبوليتان، ودريسدن) تتميز بشكل واضح بوادر انكسار الخطوط، واتساع اللون وعنفه.

المرحلة الأخيرة:

سبب تبشير الراهب ساڤونارولا SAVONAROLA[١٣] ثم موته عام ١٤٩٨ أزمة روحية حادة لبوتيشيلي، وكان يعيش آنذاك لدى أخيه سيمون، وهو أحد كبار اتباع الراهب المذكور. وكان هذا الراهب يخطب في الساحات العامة بفلورنسا محذراً من الفسق والفساد المستشرين، ومنادياً بـ «حرق الأباطيل». وقد أثر ذلك كله في نفس بوتيشيلي الحساسة المرهفة، وأثار لديه شكوكاً ووساوس حول نشاطه الفني في الماضي. وهكذا أصبح لايرسم، منذ أواخر القرن الخامس عشر حتى وفاته، إلا تصاوير ذات موضوعات تاريخية وميثولوجية تقتصر فقط على أداء رسالات أخلاقية كلوحته (الوشاية) مثلاً. كما استلهم من الحكايات «الفاضلة» للوقراتيوس[١٤] وڤرجينيا. ويكدس في اللوحات المقدسة لسنواته الأخيرة كلوحته (الميلاد الصوفي، ١٥٠١، متحف لندن) الإشارات الداعية إلى الأخلاق الحميدة والدلالات المحذرة ايطاليا من التمادي في الأعمال الحقيرة والانحرافات السلوكية ومايترتب على ذلك من عقاب. ويتوسع في لوحة (الصلب، في متحف كمبردج) بتسلسل مجازي ينقلنا إلى أجواء دانتي في

(ملهاته الالهية)، - حيث نرى الملاك وهو يضرب ارنباً، والذئب وهو يتسلل هارباً من ثياب مادلين- على خلفية تظهر فيها فلورنسا غارقة في عاصفة مظلمة.

تأثير بوتيشيلي:

لم يكن تأثير بوتيشيلي في معاصريه متناسباً مع النوعية العالية جداً التي تتسم بها أعماله. ووحده تلميذه فيليبينو ليبي فهم اسلوبه المتصف بالارستقراطية والسمو والصعوبة. ولقد أساء بقية مقلديه الفلورانسيين، كجاكو بو ديل سيلاجو وبارتولوميو دي جيو فاني، فهم فنه، وفسروا الايقاعات الانسيابية في خطوطه، وتشابك الأجسام لديه برسوم آلية مخفقة. ولم يجذب بوتيشيلي فناني مفتتح القرن السادس عشر بسبب افتتانهم بـ «الطريقة الجديدة» التي قدمها في فلورنسا ذاتها كل من ليوناردو ده فنشي، وميكيل انجيلو، ورفائيل. وفي مجال الفنون الشكلية كان المعبر الوحيد عن هذه الأنسية الارستقراطية التي تتصل بمجتمع آل مديتشي، وعن هذه المثالية الشعرية في مقابل الفن البورجوازي لغيرلاندايو، وعن الواقعية المروّعة لبييرو دوكوزيمو.

هذا وقد ظل بوتيشيلي منسياً لحقبة طويلة إلى أن تم اكتشافه من جديد في مختتم القرن التاسع عشر، حين أثار لدى المثقفين البريطانيين وفناني ماقبل الرافائيلية وحتى لدى فناني الفن الجديد إعجاباً وشغفاً لم يحصل عليهما من الجمهور في نهاية حياته.

هوامش

(١) غريم GRIMM: جاكوب غريم وهو لغوي وكاتب الماني (١٧٨٥-١٨٦٣) مؤسس علم اللغة الألماني. جمع هو وشقيقه فيلهلم (١٧٨٦-١٨٥٩) العديد من الحكايات الشعبية الجرمانية وأشهرها (حكايات للأطفال والأسرة).

(٢) هانس كريستيان اندرسن ANDERSEN: كاتب دانمركي (١٨٠٥-١٨٧٥). اشتهر بكتابه (حكايات، ١٨٣٥-١٨٧٢)، وهو كتاب يفيض السرد فيه بروح السخرية والكآبة.

(٣) بينتو بيريز غالدوس GALDOS: كاتب اسباني (١٨٤٣- ١٩٢٠) له (الوقائع الوطنية)، وهي ملحمة في أسلوب روائي عن اسبانيا القرن التاسع عشر، وله كذلك روايات تتحدث عن الطبائع والأخلاق كرواية (دونيا بيرفيكتا، ١٨٧٦).

(٤) روبن داريو RUBEN DARIO: كبير شعراء النيكاراغوا (١٨٦٧-١٩١٦). رائد الحركة الحديثة في امريكا اللاتينية. له (لازورد) و (أناشيد الحياة والأمل).

(٥) أزباد جمع زبد.

(٦) المَوْهن: منتصف الليل أو بعد ساعة منه.

(٧) النشوئية: EVOLUTIONNISME: مذهب النشوء والارتقاء.

(٨) النفعية FONCTIONNALISME: نظرية في الهندسة وصناعة الرياش تقول ان جمال الشكل هو نتيجة لتوافق البناء أو الأثاث مع مايؤديه من نفع لمستعمليه.

(٩) البنيوية STRUCTURALISME: نزعة مشتركة بين عدة علوم كعلم النفس وعلم السلالات لتحديد واقعة بشرية بالنسبة إلى مجموع منظم وللتعريف بهذا المجموع بوساطة نماذج رياضية.

(١٠) فرانتس بواس FRANZ BOAS: عالم إناسي أو انثروبولوجي امريكي من أصل ألماني (١٨٥٨-١٩٤٢). درس دراسة ميدانية العديد من الشعوب الهندية بأمريكا الشمالية. يعتبر الممثل الرئيس لنظرية الانتشار التي تدل على أن لكل ثقافة طابعها التكاملي. من مؤلفاته (دماغ الانسان البدائي، ١٩١١) و (الإناسة العامة، ١٩٣٨).

(١١) برونيسلاف مالينوفسكي BRONISLAW MALINOWSKI: عالم إناسي أو انثروبولوجي بريطاني من أصل بولوني (١٨٨٤-١٩٤٢). يعتبر الممثل الرئيس لنظرية النفعية. من مؤلفاته (أرغونوت المحيط الهادي الغربي، ١٩٢٢).

(١٢) يهوديت JUDITH: امرأة باسلة بحسب التوراة في السِفْر المعنون باسمها، وهي تعكس صورة المجابهة بين النزعتين اليهودية والهيلينية أيام ثورة المكابيين.

(١٣) جيرولامو سافونا رولا: راهب دومينيكاني ايطالي (١٤٥٢-١٤٩٨). رئيس دير القديس مارك في فلورنسا (١٤٩١)، مبشر متحمس كانت مواعظه تنصب على مهاجمة الفن وجميع الأباطيل. أقام في فلورنسا، حيث طرد فرنسيو شارل الثامن بيير دومديتشي، دستوراً جديداً نصفه ديني ونصفه ديمقراطي (١٤٩٤-١٤٩٧). حرمه البابا اسكندر السادس (١٥٠٣-١٤٩٢)، وتخلى عنه الشعب وقد تعب وضجر من انحرافاته ومبالغاته. أُحرق حياً.

(١٤) لوقراتيوس LUCR'ETIUS: شاعر لاتيني (٩٨-٥٥ق.م) له كتاب (في الطبيعة) وهو ملحمة استوحاها من علم الفيلسوف ابيقور وفلسفته. ويعرض لنا بلهجة شاعرية أخلاقيته في المتعة أو «الخير الأسمى» كما يسميها، ويؤكد أن الخوف من الموت هو العائق الأساسي أمام سعادة الإنسان.

كتـــاب الشـــهر

العالِـــم الصغيـــر

ميخائيــل عيــد

هل ننفي كل حقائق العلم؟ لو فعلنا لكان علينا أن ننكر الشمس.. وتكون للسؤال صيغة أخرى: هل ينبغي أن نؤمن بكل حقائق العلوم؟

ويأتي الجواب: لو فعلنا لصار العلم ديناً.. ولكان علينا أن نقيم علماً لدحضه أو لإعادته إلى جادة العلم..

---

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة، من أعماله: «قبل لا تنتهي»، «غزالة النهار».

لكن العلم يفعل ذلك منذ صار علماً . . . فالحقائق العلمية، توضع على محك التجارب، ويعاد النظر فيها . . وتفتح الحقائق الجديدة نوافذ جديدة للأسئلة . . وحيث يكون السؤال يكون شيء من الشك، وحيث يكون الشك يكون اليقين نسبياً . . . ومع النسبية تطرح مسألة : ما الحقيقة غير النسبية؟ وما المعرفة التي ليست فيها «نسبة» من الحقيقة؟

ويبدو أن البرهان على حقائق الحاضر وتوكيدها يتمان عبر الرجوع إلى التاريخ.

بيير كويلييه، في كتابه «العالم الصغير» الذي ترجمته لطيفة ديب عرنوق، والذي يحمل الرقم (١٦) من سلسلة (العلوم) التي تصدرها وزارة الثقافة في دمشق يعود إلى تاريخ العلوم ليثبت وجهة نظره، ومن ثم ليطرح أسئلته . . وقد قيل: السؤال نصف العلم، ويبقى التأرجح بين قلق السؤال ويقينية العلم.

الكتاب في ٣٥٦ صفحة من القطع الكبير، تحكي حكاية العلم منذ قرون، وثمة صور فوتوغرافية كثيرة، وثمة شروح وتعقيبات تغني مادته وتلقي المزيد من الأضواء على الوقائع.

تبدأ الصفحة الأولى بمقتبس من الانجيل متى: «تظلم الشمس، ويحبس القمر ضوءه، وتتساقط الكواكب من السماء، وتتزعزع السماوات» ثم يشرع المؤلف في الكلام على مجيء «الدينا ميكا الحرارية» ومسألة نهاية «العالم التي أصبحت، بعد الآن قابلة للإدراك باصطلاحات فيزيائية ملائمة» (تبديد الطاقة، قصور حراري، هبوط نحو الفوضى، موت الكون البطيء وغيرها» ثم يلخص المسألة عنوان فرعي «من الجزئية إلى المجتمع، ديناميكا حرارية معممة» وقد اعتمد هيكلٌ على قانونين مترابطين «قانون بقاء المادة وقانون بقاء الطاقة اللذين يشكلان بمجموعهما «قانون الجوهر»». (ص٥)

ويعرض المؤلف ملامح من «شبح الموت الحراري» إذ سيحتاج الجو

اوكسيد الفحم. «سنرى البشر التعساء في الشوارع يفتشون، بلا جدوى، عن هواء صالح للتنفس فيسقطون مائتين خنقاً أو سترتفع حرارة الكوكب: «إن هذا اليوم لهو يوم غضب، حيث يستحيل فيه العالم إلى رماد»(ص٧).

وتنتشر نبوءة بسقوط مذنب «يسحق الفاتيكان» ثم ينجلي الأمر: إن «يهودياً أمريكياً كان قد نشر الخبر الكاذب عن قصد في جريدته مبتغياً بذلك كسب المال». وقد استخدم العلم «لتسوية الحسابات العقائدية»

وكثرت الأقاويل و«النظريات» (راجع ص١١) وافسح مبدأ التطور القديم مكانه «لمبدأ الإنحلال الذي يرجع الإنسان إلى الحيوانية» ثم كما في كل زمن تضاربت الآراء (ص١٣)

يقول انجلز إن مادة المجموعات الشمسية «ستعود إلى التأجج» (ص١٤) وقد تتحول الحرارة المبعثرة في الفضاء الشامل «إلى حركة» وثمة «دور أزلي للمادة في حالة حركة» و«ملايين الشموس والأراضي تولد وتهلك» وليس الكون مرصوداً «للعدم الدينامكي الحراري» وهذا الكون هو «الحقيقي الوحيد والنهائي» (ص. ص١٤-١٥-١٦-١٧)

لكن الكون ليس مجموعة «محدودة من الأجسام، منعزلة في فضاء فارغ قطعاً من المادة»(ص١٨). والقصور الحراري يتزايد ثم يتناقص ليعود إلى التزايد. أما فكرة «دورة حرارية شاملة» فصارت «حلاً مغرياً» لكنه ناقص غير أنه «يقدّم تسويات مختلفة إلى المثاليين كما إلى الماديين» (ص١٩) وقد تصور السويدي أرينيوس «سيرورة طبيعية أكثر دقة من أجل إحباط الموت الحراري» واعتبر بونكاريه الكون «بمثابة آلة حرارية هائلة» ويبدو الأمر وكأن «جنياً مطابقاً للقوانين الطبيعية «كان يدير المكنة الكونية»»(ص٢٠) ومع نظرية النسبية العامة «انفتح عصر النظريات الكوزمولوجية الكبرى المعاصرة» وأصبحت «استيهامات الديناميكا الحرارية تبدو وكأنها تجريدية جداً»(ص٢١). وصارت «الحملة البيئوية هي الموضوع»(ص٢٣)

ويعود المؤلف إلى القرن الذي سبق الميلاد إلى «جيمينوس رودوس» الذي حُفظ مؤلفه الوحيد «المدخل إلى الظاهرات» وهو مؤلف غني ومعقد «بدرجة كافية»(ص٢٧) وقد تكلم فيه على الفيزياء لا على الفلسفة.. وكان ارسطو يرى أن الفلسفة تضم «جميع العلوم وتقدم لها أسسها» ثم «تطور انقسام العمل الذهني» بعده وبقي «أثر الفلسفة الثقافي كبيراً جداً» وقد سعى جيمينوس «إلى قطع حبل السرة» الذي يربط علم الفلك بالفلسفة.

وكان «الحلم الكبير: معرفة باطن الأمور». فدور النظرية الفيزيائية في نظره ونظر استاذه پوزيد ونيوس «هو دراسة الفضاء والنجوم، آخذة بعين الأعتبار ماهيتها، وخاصياتها وكيفية ولادتها وتقوّضها، وبالمناسبة، يمكنها أيضاً أن تبين أبعادها وأشكالها ومواقعها الخاصة». ودراسة الماهية تعني «دراسة الأسباب الأوليّة». ومعنى «سبب» كبير جداً هنا. فهو قد يعني «القدرة الخلاقة» راجع الصفحات٢٧ـ٢٨ـ٢٩)

ويعود جيمينوس مراراً إلى المسألة التالية: ثمة «عبور من النوعية إلى الكمية». ومن ثم لا يبقى علم الفلك الحقيقي «علماً فيزيائياً» بل صار «علماً رياضياً»(ص٣١) والرياضي الفلكي لا يهتم «بالماهيات وبصفة النجوم الإلهية» بل يطمح «إلى إنقاذ الظاهرات» وهي ما يظهر ويمكننا مراقبته (وقياسه إذا أمكن) وكان الفيزيائيون ـ الفلاسفة يحبون «النظريات» الكبيرة «وكانوا يدّعون إيجاد تفسيرات مطلقة وإجمالية»(ص٣٢).

وإذا كان الذكاء والنظريات وسائل للعمل «فليس العمل سوى آلة ملائمة لترتيب المظاهر» لكن من السذاجة أن نهمل مظهر هذا الوضع السوسيولوجي. (ص٣٤) ونعثر عند هيپارك الحرص على تحديد مزايا العلوم الرياضية: «إنها مفيدة من أجل معرفة حقيقة الشيء»(ص٣٥). وثمة «رياضيات المعقول ورياضيات المحسوس» «حسب رأي جيمينوس» الأولى تدرس «المواضيع المعقولة» والأخرى تدرس «المواضيع المحسوسة»(ص٣٦) لكن الهندسة التي هي «علم قياس الأرض» انطلقت «من المحسوس» وصعدت «نحو المعقول، نحو التراكيب المثالية»(ص٣٧) وقد جعل أرسطو

«النظري فوق التطبيق» «وصفة السيطرة في فلسفة العلوم واضحة تماماً عند أفلاطون»(ص٣٩)

يُحصى الميكانيك وعلم الفلك في عداد «رياضيات المحسوس. إنما، ثقافياً، ليس أكيداً أن لهما نظاماً واحداً»(ص٤٠). وقد يطمح علم الميكانيك إلى دراسة «قوانين التوازن العام وخاصة قوانين ما يسمى بمراكز الثقل»(ص٤١) ويشمل الميكانيك «فن صنع كرات معدة لتمثيل الكون» وهذا ما يجعله يرتبط بعلم الفلك. (ص٤٤) وقد أعجبت أفلاطون فكرة «عرض بنية الكون الرياضية بواسطة أداة» أي مساعدة العقل على تصور «النظام الإلهي» لكن ما ينبغي أن نخشاه هو أن يعتبر الفلكيون «نماذجهم التعسة بمثابة تعبير صحيح للواقع» وقد قال جيمينوس «علينا أن نحذر الافتراض بأن النجوم جميعها مثبتة على سطح واحد: فبعضها مرتفع جداً والبعض الآخر قليل الارتفاع»(ص٤٥) وزعم مثقفون أن «ارشيميد، بتقليده دوران الفلك، قد فعل أفضل مما فعلت [الطبيعة] بإحداثها هذا الدوران» وكان شيشرون يرفض هذا الزعم فالحركات الطبيعية «تفضيلاً، تفوق كثيراً في تنظيمها الحركات المقلّدة»(ص٤٧). وتبقى التجربة هي التي «تفصل في الأمر»(ص٤٨)

كان جيمينوس يستعير من الفلاسفة ويعمل على إعادة بناء علم الفلك «كمشروع من نوع جديد تُبدّل فيه المسلمات المستعارة من الفلاسفة نظامها». وهو يتحدث «عن النظام الكروي كأنه النظام الطبيعي»(ص٤٩)

وطرحت مسألة «علم الطالع الفلكي وعلم الأرصاد الجوية بواسطة العلوم» وكان طبيعياً أن يلجأ أمثال أفلاطون وأرسطو «إلى «أرواح» إلى مبادئ» تتفاوت في سموها، إلى أسباب غائية» لكن آخرين رأوا أن الفضاء «يستحق أن يدرس كما هو» (ص ص٥١-٥٢).. ويقول جيمينوس «كل ما يقرره العلم منهجياً يجب أن يأتي بنتائج مؤكدة». والنجوم لا سلطة لها «على تبدلات الأرياح والأمطار»(ص٥٣) ولم يكتشف الأرصاديون

ارتباطات أكيدة بين «حركات النجوم والأمطار» وينفي جيمينوس «وجود ارتباطات كهذه وإمكانية وجودها» ويؤكد: «مامن قوة صادرة عن النجوم تبلغنا»(ص٥٨). أما ما يغرينا نحن فهو «تصور تبادلات عديدة ومثمرة بين الفلكي والميكانيكي»(ص٥٩).

تحت عنوان «في البدء كانت الآلة» يؤكد المؤلف: «إن التطور التقني كما هو عليه، لا يعود إلى عصر النهضة» والاختراعات في العصور الوسطى يظل «منشؤها غامضاً في أغلب الأحيان وتثير بصورة خاصة، مسألة استعارات (محتملة أو حقيقية) من مدنيات أخرى». أما الإيمان «بتطوير التقنيات» فلم يكن قد أصبح «حدثاً اجتماعياً مهماً. ويبدو أنه، في عصر النهضة فقط، انتشرت «فلسفة تطور» حقيقية»(ص٦٢). واحتاج ارتقاء الحرفيين والمهندسين إلى ظروف اقتصادية واجتماعية وحتى دينية ملائمة» (ص٦٣) وكان ضرورياً «توجيه العلم توجيهاً عاماً جديداً»(ص٦٨) وتعلم البشر «تركيب الفضاء تبعاً لقواعد أخرى ملموسة بقدر ما هي مرئية أو ذهنية» وصارت الرياضيات «حاضرة في أسنان المسننات» وفي جميع الأجهزة التي تصلح «لتحويل الحركة المستقيمة إلى حركة دائرية وبالعكس» وكان التقنيون «يسيطرون على «الصلات» الدقيقة المتعلقة بالأطوال والأثقال والسرعات، الخ»(ص٦٩).

وتوالى اختراع الآلات وتطور استخدام الطاقات المتنوعة. وظل النوسان قائماً بين «الواقع والأحلام»(ص٧٥).

ويسمي المؤلف الحركة الدائمة «خرافة واقعية» فقد خيل للناس إمكان صنع آلة «دائمة الحركة» وكان الكون يبدو لهم «كآلة ضخمة دائمة الحركة»(ص٧٧) وكانت «جميع الآمال مسموحة» وكان المحدثون مقتنعين «بأن الطبيعة لا تؤمر مالم تطاع، أي مالم تُعرف نواميسها ويتم الالتزام بها» وكان القدامى يرون أن في الإمكان «الاحتيال على الطبيعة»(ص٧٩) لكن غاليليه كان «لا يتصور أن الطبيعة يمكن أن تعمل مجاناً»(ص٨٠) وكان

«لوريني» يدرك «أن آلة حقيقية كبيرة الحجم لا تعمل كنموذجها المماثل المصغّر»(ص٨١). وكان ليبنيز يعرف أن «المعرفة التقنية معرفة نتعارك فيها ليس مع الكلمات بل مع الأشياء نفسها». وكل شيء يُشوّه إذا «قابلنا اصطناعياً، عالم الرياضيات الخالصة بعالم التجربة الميكانيكية الخالصة». أمّا راميلي فكان يقول: «يجب اجتماع الرياضيات والميكانيك من أجل إحراز التقدم». (ص٨٢) ويبدو مبرراً القول إن «العلم الحديث ولد من تقارب التطبيق والنظري»(ص٨٣) وقد أوجد الميكانيكيون «الحيز التجريبي والعقلي للعلم الجديد، وحددوا عملياً المتطلبات الكبرى التي يجب أن يلبيها هذا العلم». وإذا كان «الفلاسفة هم الذين بدؤوا تيار الأفكار»(ص٨٥) فإن الكسندر كواريه يرى أن كل شيء انطلق من «تصور كاردينال هو نيقولا دُكُ»(ص٨٧)

وانتقلت الآلات إلى «الهجوم» شرعت تسحق الإنسان وتطرده إلى «خارج العالم الجديد»(ص٨٨) ومن يدري؟ «قد يتحول المستهلكون إلى ذرائع لتطور لا إنساني»(ص٨٩) ويتحول الانسان صانع الآلات إلى آلة.. وعليه أن يكدح كالآلة..

في الدراسة الرابعة «جناز لراحة نفس «باتيبيوس» أو «مخلوق الأعماق» يتكلم المؤلف على نظرات علمية بنيت على وهم.. فقد اكتشف هوكسليه في رواسب أخذت من أعماق المحيط «عدداً وافراً من أجسام مستديرة غريبة جداً» تشبه «خلايا معزولة من المكورات الأولية النباتية» ولم تكون أجساماً عضوية فأسماها «الأحجار المكوّرة»(ص٩٣)

وظهرت أجسام أخرى درسها الدكتور واليش... ونشرت مقالات كثيرة.. ثم ظهر كتاب «داروين أصل الأنواع»(ص٩٥) وأكبّ على بحوث حول «الكائنات الحية في أعماق البحار. وبحماسة نادرة، وصف وصنف ما يقرب من مئة وخمسين نوعاً من الشعاعيات» وبقدر «ما كان الكائن صغيراً، كانت تكبر أهميته»(ص٩٧)

وأعاد هوكسليه فحص العينات بمجهر «أكثر فعالية» ووجد أن الراسب يحوي «كسيرات لا تحصى من مادة شفافة وهلامية»(ص٩٩) وأيد علناً «القضايا الواحدية . . ولم تعد ثمة حاجة «لتدخل الله في تفسير ظهور الحياة» فنحن نملك «الجبله الأصلية، باتيبيوس هيكل هو الحلقة المفقودة بين اللا متعضي والمتعضي. ففي الأحشاء السرية من المحيط العميق، ولد ومازال يولد بالتأكيد، طبعاً، هلام يحمل الحياة»(ص١٠١)

لكن سحب الشك كدرت «مصير الباتيبيوس النظري» فقد تبين أنه «عبارة عن كبريتات الكالسيوم وحسب»(ص١٠٢) ثم جاء تقرير رسمي ليؤكد أن الباتيبيوس «كان مكوناً من حمض كبريتيك وكالسيوم» ومع ذلك ظل علماء «رسميون» «يؤمنون به»(ص١٠٤)

إذا كان موت الباتيبيوس «ضربة قاسية» للذين استخدموه «في إثبات موت الله» فقد لقي «الارتياح الكبير لدى الكاثوليك» وانطلقت «صيحات الظفر» من جانبهم . «ص١٠٦) لكن نجاحات «البيولوجيا الذرية» تعتبر إثباتاً لفلسفة أنصار هوكسليه وهيغل البيولوجية . . (ص١٠٨) والأفكار التي أتوا بها غزيرة «ولئن خسر الذين خلقوا الباتيبيوس المعركة، فهم لم يخسروا الحرب بعد»(ص١٠٩).

ويتكلم المؤلف على «التطورية والروحانية مع والاس» والفريد راسل والاس (١٨٢٣-١٩١٣) «ترك نتاجاً علمياً ضخماً. وكان أكبر لقب مجد يفخر به هو كونه شارك في ابتكار النظرية التي تفسر تطور الكائنات الحية بالاصطفاء الطبيعي» وقد كتم مؤرخو العلوم عامة «أن دالاس كان مدافعاً كبيراً عن الروحانية». فثمة عدم لباقة في أن «عالم طبيعيات بالأرواح الضاربة (أرواح تعلن عن حضورها في الجلسات الروحية بعدد من النقرات)، فالعديد من المؤرخين يتحفظون جداً عندما يدور الحديث عن الدور «البناء» الذي تقوم به في «العلم» بعض العناصر الخارجة عن العلم»(ص١١١)

والغريب، أن والاس «يعرض نظرية الاصطفاء الطبيعي بشكلها الأكثر استقامة» وهو يعتقد «بأكثر الرؤى بعداً عن التصديق» وقد «حضر» تجسيماً تاماً «للروح في وضح النهار» وفي عام «١٩٠٧، لم يتردد في أداء الشهادة أمام المحكمة بصفته خبيراً»(ص١١٤)

ومع أنه كان داروينياً فقد لحظ مسألة هامة إذ ميز مرحلتين كبيرتين في تطور الإنسان، في المرحلة الأولى «تطور الإنسان كما يتطور الحيوان: لقد غير الاصطفاء الطبيعي جسمه، وربما الأعراق المختلفة قد تكونت في هذه الفترة. وفي المرحلة الثانية تتابع التطور بشكل مختلف جداً. وإذ كان البشر قد اكتسبوا صفاتهم الفيزيائية الهامة، يمارس الاصطفاء الطبيعي عمله من الآن فصاعداً على «الطبيعة العقلية والأخلاقية» للجنس البشري»(ص١١٥). ومن ثم يلحظ أن «الاصطفاء الطبيعي لا يمكنه تحليل أصل الضمير وطبيعة الفكر والأخلاق عند الإنسان. فالتطور العقلي يرتبط بالتأكيد، بتطور الدماغ». ووالاس مقتنع بأن «الانسان امتلك دماغاً متطوراً جداً في وقت مبكر جداً»(ص١١٦) وإذ لم يجد تفسيراً لذلك عاد والاس إلى شكل بدئي من «الغائية»(ص١١٧) فالبشرية تمتلك «كنهاً روحانياً» لم ترثه من «أجدادها الحيوانات». «وجد عالم غير مرئي، عالم الروح الذي يخضع له عالم المادة خضوعاً كاملاً». فقد اقتنع «بحقيقة الظاهرات الفيزيائية وبتفسيرها الروحاني». . لقد أثارت شكوكه اعتبارات «نرى أنها خارج العلم»(ص١٢٠). فهل كان نقده الاصطفاء الطبيعي نتيجة «مباشرة لبعض الاختيارات الأيديولوجية»؟

كانت منذ شبابه يهتم بالتنويم المغناطيسي، والروحانية عنده تعني «استحضار الأرواح»(ص١٢١) وقد حضر جلسات استحضار كثيرة واهتم لذلك. وصار يرى أن الوجود «الموضوعي للظاهرات «الروحانية» لا يقبل جدلاً على العموم» وقد أيد وجهة نظره عددمن العلماء. . وظل على يقين من أن «الظاهرات الروحانية «ثابتة بقدر» ثبات الظاهرات

العلمية»(ص١٢٢). وهو يدعي أنه متمسك بنواميس المذهب التجريبي الدقيق» وهو يعتقد بـ«وجود عقول لا تحصى خارج الناس مختلفة المراتب» ويؤمن بوجود خاصة «لدى بعض العقول» هي القدرة على انتاج «الفعل والمادة والتأثير على أفكارنا». والأرواح ليست «فائقة الطبيعة» فكل شيء يخص الطبيعة» ويتفق لنا أن «نكوّن فكرة محدودة جداً عن الطبيعة ونواميسها»(ص١٢٣). وهو يرى أن العالم الروحاني بالنسبة له ليس «معتقداً» بل «معرفة» «مبنية على مراقبة للأحداث دامت طويلاً». وربما كان عدم «كفاية النظرية الداروينية» هو ما أملى عليه اللجوء إلى «عالم روحاني» (ص. ص١٣٠-١٣١).

عنوان الدراسة السادسة هو «أشعة N وقصتها المحزنة» وكان مكتشفها رنُيه بلوندلو أقل حظاً من سواه مع أنه منح جائزة قدرها خمسون ألف فرنك في عام ١٩٠٤.

لقد اكتشف أكثر من مصدر لهذه الأشعة، وثارت حولها ضجة علمية كبرى.. وكان كل ذلك ضرباً من الخدعة. واتهم اللاشعور عند بلوندلو.. وكان لزاماً أن توجه ضربة فأس «إلى هذا المقدار من القناعات الصادقة»(ص١٤٧). وكان أن طرح السؤال «بم نثق: بكلام المعلم أم بقرار التجربة؟» وظل بعض العلماء والأساتذة يصر على «إيضاح أن عدم رؤية ظاهرة لا يثبت عدم وجودها، وأن ذلك يثبت فقط أنها لم تشاهد» والحصول على نتائج تجريبية «إيجابية لا يعني دوماً أن الظاهرة التي نحن بصددها موجودة». فالذاتية قد تلطخ حتى التجارب الدقيقة والصعبة. (ص١٥٥) ثم تبين أن لا وجود لأشعة N وأن النتائج الفيزيولوجية التي تم الحصول عليها سابقاً «كانت خاطئة»(ص١٥٩).

ويشرح المؤلف «بسيكو فيزيولوجيا «الخطأ»» إذ من الضروري تجنيب العين كل إرهاق في الرؤية، أو «في التكيف أو غير ذلك، وعدم السعي على الإطلاق إلى التحديق بالمنبع الضوئي الذي تراد معرفة تغيرات

لمعانه»(ص١٦٢) . وقد تجتمع الظروف كلها «لجعل ارتكاب الأخطاء سهلاً واكتشافها صعباً» وتكون أخطاء «بلوندلو وأترابه» بمعنى ما «طبيعية» فالتجريب «الجيد لا يسقط دائماً من السماء بأعجوبة» والأسلوب التجريبي «في ذاته ، لا يقدم طرقاً مطلقة من أجل القيام على الفور بتقدير الامكانيات الفعالة لأداة جديدة أو لتركيب فني جديد ، أو لأجل تمييز حادث مُصطنع في ظاهرة ملائمة ، تمييزاً غير قابل للخطأ ، أو لأجل الكشف فجأة عن المتغيرات ذات المغزى الحقيقي» . لكن الاكتشافات تتطلب «بعض المغامرات : الإقدام على تخيّل تجارب غير تقليدية ، وعلى التسليم بوجود بعض الذوات وكذلك المجازفة بترجمات غير اعتيادية»(ص١٦٣) . غير أن الفاصل «بين الفوز والفشل يكون أحياناً دقيقاً جداً» وكان ثمن فشل مكتشف أشعة ©N® الجنون والموت .

. والعلم من ثم «مؤسسة جماعية» وهذا يعني تقاسم المسؤوليات ويعني أيضاً «المشاركة الدولية للاختصاصيين» . ولا يمكن أن يعتبر اخفاقاً للعلم وقوع هذا الخطأ أو ذاك . (ص١٦٦)

عنوان الدراسة السابقة هو «الله ، كانتور ، واللا نهائي» والمؤلف يذكرنا هنا بتقاليد الغرب المثالية التي نسبت إلى الله «حباً كبيراً للرياضيات فعلى قول أفلاطون ، مثلاً ، لا يتوقف الله عن أعمال الهندسة . أما ليبنيز ، فهو يصرح بأن الكون الذي نعرفه هو نتيجة أحد أعمال الله الحسابية» . ولم تكن أفكار كهذه «عديمة الأهمية» فالرياضيات ليست حقيقية وحسب : «إنها تشكّل المعرفة في غاية أبعادها»(ص١٦٩) أما «كانتور» الرياضي الدقيق «والموثوق جداً» فقد رغب في إرضاء البابا وكان «يعتقد أن منشأ هذه النظريات هو الله» (هو الذي وضع نظرية المجموعات) ومع أن العلم «لا علاقة له بالله تعالى ولا بممثليه الرسميين» فإن الجهل الإرادي «لا يبطل الأسئلة» فلماذا اهتم كانتور «بالمسائل الميتافيزيكية التي أثارها اللانهائي» .

يرى كانتور أن اللا نهائي موجود ، وكان الفلاسفة قد «أحسوا بريبة

كبيرة» فاللانهائي بالفعل هو «لا نهائي محدد كلياً» فكيف يمكن ذلك؟ كيف يحدد غير المحدود؟(ص١٧١) وكل تفكير يستعمل «اللا نهائي بمثابة نوع من الأعداد المحددة، كان يقود، كما يُعتقد، إلى تناقضات هدامة». أما علماء اللاهوت فوجدوا «براهين ممتازة لرفض اللانهائي بالفعل» ولم يخطئ دوبن عندما قال «إن الرياضيين كانوا يعارضون بصورة عامة، استعمال اللا نهائي بالفعل»(ص١٧٤). لكن هل يكفي أن «تكون النظرية متماسكة» «حتى تصبح الكيانات التي تتحدث عنها حقيقية»؟(ص١٧٥) يرى كرونكر أن من غير الممكن «للرياضيات أن تكون مبنية بشكل صحيح إلا إذا لجأت فقط إلى الأعداد الصحيحة وإلى عمليات بعدد نهائي». وكان كانتور يسلم بوجهة النظر «المؤيدة للنهائي» لكنه كان يرى أن «صفائية كرونكر كانت مفرطة وتوشك أن تؤدي إلى عقم الفكر الرياضي». وكان يرى وجوب «توسيع حقل التفكير. باختصار يجب اللجوء إلى الميتافيزيك»(ص١٧٨) وانطلاقاً من مبدأ وحدة الكون «وحدة [الكل] الذي ننتمي إليه» كان يرى أن «كل تصور رياضي موجود في فكر العالم بالرياضيات، هو موجود أيضاً في العالم الخارجي»

وقد اندفع كانتور في التأمل الاونطولوجي، ولم يكن الوحيد الذي شاء أن يكون للرياضيات موضوع «حقيقي» فالأعداد «الطبيعية موجودة» في أعلى درجة من الحقيقة من حيث كونها أفكاراً أزلية في العقل الإلهي»(ص١٨٢) وقد شجعه كون الكنيسة ممثلة بالبابا ليون الثالث عشر كانت تطمح «إلى تحقيق تقارب بين الكنيسة والعلم». إذ أن الماديين «وغيرهم من فاقدي الإيمان قد استخدموا الأفكار العلمية. فوجبت المقاومة، أي إعادة أسس فلسفية صحيحة إلى أذهان السادة العلماء»(ص١٩٠).

وتمايزت أفكار علماء اللاهوت إلى هذا الحد أو ذاك، فكان غتبرليه «ينفصل عن كانتور في نقطة هامة. كان يُسلّم بالحقيقة «المتأصلة» للا نهائي بالفعل، لكنه كان يرفض الاعتقاد بالحقيقة «العابرة» أي بوجودها المحسوس في الطبيعة»(ص١٩١). فوجود اللانهائي «في الطبيعة المطبّعة يقود رأساً إلى

الضـلال الحلولي» «حـذار يا بني: الله وحـده يملك اللانهـائي الحقيقي»(ص١٩٢)

لقد أقام كانتور صلة بين الواقع «وميله الخاص للاهوت الكاثوليكي» وقد اعترضته صعاب شتى «ظهر معاصروه، على العموم، لا مبالين أو معادين» وقد أصيب بانهيارات عصبية فكان أن طُرح السؤال: «اللاهوت الرياضي: أحكمة أم عصاب؟»(ص١٩٤) ويقول المؤلف جازماً «خير لنا أن نعتقد، حتماً، بأن العالم الرياضي كانتور كان ضحية عصاب لاهوتي»(ص١٩٥).

«ستيفان لُدُق هل خلق الحياة؟» هو عنوان الدراسة الثامنة. «الفعل الأولي الذي يُعطي الحياة هو الانتشار والتناضح» «كان هذا النص في نظر ستيفان لدق، الاستاذ في كلية الطب بنانت، جوهرياً مطلقاً» وقد شرع «بصناعة أشكال وبنى «شبيهة بأشكال وبنى الكائنات الحية»، إذ كان هذا ما يطمح إليه: تقليد الحياة مستعيناً بالمواد الأكثر شيوعاً و«القوى الفيزيائية - الكيميائية» وحدها». ومع وجود «كيمياء عضوية تركيبية» كان ينبغي إنشاء «تكوّن تشكلي» و«تكون فيزيائي» معُدين على التوالي ليُنتجا بواسطة التركيب، أشكال الكائنات الحية ووظائفها». ونشر كتاباً «أحدث بعض الضجة»(ص١٩٧) وكان فيه كلام على الطبيعة التي «تشكل الكائنات الحية» بالتوالد الذاتي.. وكي يدافع عن نفسه عاد إلى التطورية «هذا المذهب الذي لم تحسن فرنسا فهمه واستيعابه». والتوالد «الذاتي ضرورة» لأن مذهب التطور «من غير التوالد الذاتي ومن غير نظرية فيزيائية - كيميائية للحياة، هو مذهب أبتر، لا تماسك فيه ولا وحدة» «وليس لأعمال باستور شأن كبير»

ويرجع لدق إلى موريتز تروب الذي اكتشف «الصفات التناضحية لبعض الرواسب الكيميائية (و) صنع أول خلية اصطناعية» وإلى أعمال سواه (راجع ص٢٠٠) ليصل إلى القول «المستقبل هو الذي سيعطي هذا الماضي

معناه الحق» وفي عام ١٩١٠ «رأى نفسه وهو يجابه هجمات العلماء التقليديين».

«أعد لدق إطاراً نظرياً كاملاً لتبرير تطبيقه التجريبي». ليصل إلى القول: «مادة الحياة الحقيقية هي سائل»(ص٢٠١) «والبراهين متوفرة». ويخلص لدق إلى القول: «الظاهرة الأصلية للحياة، نقطة انطلاق جميع الظاهرات الأخرى، هي إذاً الاتصال بين السوائل الغذائية وسوائل الكائن الحي» و«البيولوجيا جزء من الفيزياء ـ الكيميائية للسوائل»(ص٢٠٤).

ولم يكن قليل الأهمية «انبات أغصان متشجرة وأرمولات وجذور وذلك بالقيام بذكاء ببذر سكر وكبريتات النحاس في سائل مغذّ مركب من ماء وهلام وفرّوسيانور البوتاسيوم وكلور السوديوم». ويتم التناضح.. ويسأل لدق الجيولوجيين: «أيمكن التفكير والتسليم بأن شروط النمو التناضحي البسيطة لهذه الدرجة، لم يتفق لها أن تحققت عدة مرات في ماضي الأرض؟» ويجزم: «يحتمل أن تكون ملايين الأشكال السريعة الزوال قد تعاقبت لتعطينا الطبيعة الحالية التي يمثل فيها العالم الحي المادة المتعضية بفعل الارتشاح التناضحي»(ص٢٠٥). ثم يؤكد «أن التكاثرات التناضحية مزودة بـ«حساسية مرهفة» وأنها تتغذى». باختصار «أن تنمو وتتطور» والتكاثرات التناضحية «قادرة على لأم جراحها، وتجري في عملية الالتئام هذه، «ظاهرات كيميائية معقدة» تشكل «استقلاباً» حقيقياً»(ص٢٠٩).

ولم يهمل لدق التماسك والتبلّر بل خصص لهما فصلاً لكنه ظل يؤكد أن «التكاثرات التناضحية تشترك مع الكائنات الحية بتشابهات تفوقها عدداً ودقة بدرجة كبيرة». أما «شرودينغر» فيرى أن «مادة الحياة الموروثة ليست سائلاً متجانساً، بل هي «بلّور لا دوري» ولا يعني فوز العلم الجديد بالتأكيد أن الانتشار التناضحي والأغشية لم يعد لها أية أهمية بيولوجية»(ص٢١١) «إن القاسي هو الذي يفسر الرخو. والـ«حساء

البدائي»، فيما إذا كان هناك حساء بالفعل، كان مدينا بخواصه الحياتية لأواليات منظمة بصرامة».

ويخلص المؤلف إلى القول: «من المسلم به أن مفاهيم التناضح والمادة الغروية «علمية». غير أنه حصل لهذه المفاهيم أن استعملت بشكل خيالي بعض الشيء. فلكي يقدم التناضح تفسيراً للحياة، يجب بالطبع أن يكون مزوداً بقدرة خارقة، تكاد أن تكون سحرية»(ص٢١٢). ويذكرنا بقول تاليس (في القرن السادس قبل الميلاد) إن «عنصر الماء هو «أصل» كل الأشياء»

وتدخل الفلاسفة الرسميون للدفاع عن «مصالح الحقيقة» ضد العلماء الاحيائيين الذين حاولوا «أن يصنعوا الحياة» وكانت مهمة الفلاسفة صعبة(ص٢١٩).

وينقضي عشرون عاماً ينشر بعدها لُروا أفكاراً مفادها: «إنها ارتشاح تناضحي ليس لها معنى، في موضوعنا، أكثر مما لأزهار أو لأغصان من جليد رسمت على ألواح نافذة، في أحد أيام الشتاء». ثم قررت «أكاديمية العلوم رفض أبحاث لدق». إلا أن «فلسفته البيولوجية» «لم تتلاش بالتأكيد رغم المظاهر»(ص٢٢١) والديناميكا الحرارية للحياة ترى «النظام الحي بشكل أساسي؛ بمثابة «نظام مفتوح» حيث تُخلق وتبقى في الحالة نفسها «بنى مبددة» وذلك «بفضل تبادل الطاقة مع العالم الخارجي»، ولا يؤبه للتوازن المستقر، فالنظام يتكون من خلال مجموعة قوى تتجابه»(ص٢٢٢).

عنوان الدراسة التاسعة هو «غوته المبتدع» وغوته يشغل «مركزاً هامشياً» في «المؤلفات الكلاسيكية للعلوم الطبيعية» وربما اعتبر «جزءاً من التراث الشعبي نظير - العلمي (وحتى اللا علمي) الذي لا يستفاد منه الشيء الكثير» فهو أديب أولاً. وقد تكون سمته الأولى «رفضه لنيوتن»، نيوتن «لا يفقه شيئاً» في دراسة الألوان. وكان غوته «يرفض العلم الحقيقي، العلم الرسمي»(ص٢٢٣) وكان يكثر التهكم من «جنس الرياضيين»

لكن العلم «لم يكن بالنسبة لغوته تسلية خفيفة أو لهواً إضافياً» وكثيراً ما «تظهر اهتماماته العلمية في نصوصه الأدبية»(ص٢٢٨) أما ممثلو العلم الرسمي فقد رفضوا كتابه «دراسة في الألوان» «كان صاحبه يبالغ فيه» وكان كلامه النظري غير مقبول «لم يكن حتى ليُفهم»(ص٢٣١) وقد حاربوه «بجميع الوسائل» وظل «يعترض بقوة ضد الأولية شبه المطلقة الممنوحة غالباً لصوغ الطبيعة رياضياً. فقرر نهائياً حماية الكيفية ضد الكمية»(ص٢٣٢). إن الفيزياء الرياضية «نوع من «القانون» إلا أن هذا «القانون» لا يجعل دينامية المادة والطبيعة مفهومة بالمعنى القوي للكلمة». «والطبيعة، يراها غوته كحقيقة دينامية، كمجموعة قوى. جردوا في أذهانكم نظرية نيوتن من كامل كسائها الرياضي، ثم أخبروني «ماهي الجاذبية»»

ونرى مبالغة غوته.. فالعلم «الحقيقي» يشرح «الكيفية» وليس «السبب» فالسبب متعلق بالميتافيزيك.. يقول لنا العلم «كيف «تعمل» الطبيعة» وكيف يمكننا أن نجعلها «تعمل» طبقاً لرغباتنا. «وفي هذا الشيء الكثير»(ص٢٣٣) ولا يقبل غوته ذلك فيعترض: «هل شرح «الكيفية» هو الشرح بشكل مرضٍ؟» وهو لا يندد «بالصفة التقريبية لكل قياس. إن نقده يتناول «المبدأ ذاته» لمعرفة الحقيقة معرفة رياضية»(ص٢٣٤) وهو يحب «أن يرى ويحس ويلمس» والفيزيائيون «لايقدمون سوى مجردات وكيانات معراة من كل صفة محسوسة» وهو يعتقد أن «كل شيء هو دوماً قيد التحول» والطبيعة نفسها «حية» حتى المعادن «هناك نصيب دقيق تخصها به روح [الطبيعة]»(ص٢٣٥).

وغوته يريدنا أن نشارك الطبيعة «فكرياً» «في انتاجاتها» «غير أن العلوم التقليدية تفرض عليه عالماً بارداً وبلا حياة يفقد فيه مشروع كهذا، عملياً، كل معنى». وغوته لا يفهم «كيف يمكن للبشر أن يطبقوا علماً لا بشرياً». وهو يريد أن يعرف «الأشياء والكائنات في بيئتها، ودون اقتلاعها من بيئتها، قدر الإمكان»(ص٢٣٦) ثم جاء أنشتاين واصطدم «بالعقبة ذاتها

فهو يقول: «إني أتألم من هذا النوع من الفصل بين حقيقة التجربة وحقيقة [الكون]» وإذا كانت لغوته «أوهامه» فهل العلم «الفيزيائي ـ الرياضي ليس له أوهام»؟

وغوته لا ينكر دور التحليل الإيجابي «لكن ينبغي ألا تحول المناهج التحليلية دون اعتبار الأجسام المتعضية بمثابة «كل»، بمثابة مجموعات لها «حياة». والتحليل والتركيب يوافقان وجهتي نظر مختلفتين، بل متضادتين» «يمكننا تفريق ما يحيا إلى عناصره، إنما لا يعود بإمكاننا عندئذ إعادة تركيبه وبعث الحياة فيه»(ص٢٣٨). والمعرفة التي «يتم الحصول عليها بهذا الشكل، لا تستطيع أن تكون معرفة حقيقية وجيدة»

وقد زعموا أن «حساسيته الزائفة تظلم عقله» لكن العلماء أنفسهم يعلمون كم يقتل «من الحيوانات بقصد دراستها». مما يساهم «في زوال تلك الحيوانات»(ص٢٤١) ثم ألا يجوي «التجريب تدريجياً، على الحيوانات، وعلى البشر، ثم على بلدان بأكملها عند الاقتضاء؟» أما غوته فقد جمع «أخلاقية المعرفة والابيستمولوجيا» وكان يتحمل العبء «كاملاً باعتباره فرداً وباعتباره ذاتاً تاريخية» وغوته لا يصحح «الفيزياء» «النيوتينية. إنه يستبدلها كلياً بنظرة أخرى هي فيزيائية وفيزيولوجية ونفسية في آن»(ص٢٤٥). وهو يرى أن الغرض النظري «الحقيقي يقوم على فهم الظاهرة الأصلية والسيطرة على جميع المظاهر الخاصة»(ص٢٤٦). والتفسيرات «الرياضية» للطبيعة «لاتفسر شيئاً»(ص٢٤٧) «في الطبيعة نموذج أولي عام لكل نوع، يُسوّى طبقاً له كل فرد، إنما يبدو أنّه عندما يتحقق، إمّا أن تفسده الظروف أو أن تحسنه». والفكرة «الرئيسية هي أن كل نبتة تتشكل من تكرار «عضو» بعينه» والأوراق «مدينة للضوء والهواء في تحسين أشكالها واستكمالها» (ص٢٤٨). أما في التشريح المقارن فلم يكن إسهام غوته «مدعاة للخجل»(ص٢٥٢) وقد شرع في «وضع نقد «الخطة العلمية» للأزمنة الحديثة» وقد رأى أن «مافي العلوم من موت وقتلة يفوق التصور» وهو يسأل

ويعمل على الإجابة ويستنتج، ولا يثق في أن المتخصص في الجزئيات قد يعرف «المادة» أكثر من الحرفي الماهر(ص٢٥٣). وهو يرى أن كل ما في الذات «هو في الموضوع مع زيادة شيء ما أيضاً»... وحفظت القضية.. (ص٢٥٤)

«التعقيب، ضد العلموية» هو الفصل الأطول في الكتاب. والأسئلة هنا كثيرة.. منها عن سبب الكلام على «الخيبة» وعلى «بعض الأوجه العادية» و«المنشأة ثقافية حيث تكثر «العباقرة» و«انتصارت الفكر البشري الكبيرة»(ص٢٥٥). والمؤلف يرى أن «العلم» «مسألة اجتماعية جداً» والعلم «أكثر من العلم» المسمى نظرياً أو خالصاً»(ص٢٥٦) والعلم يجسد «فلسفة عملية معينة، وموقفاً معيناً بالنسبة إلى الواقع». وقد أصبحت «العلموية «قضية أساسية، وإنه أساسي أيضاً والحالة هذه، أن تخضع للنقد جميع المظاهر الاجتماعية لـ«لكليانية العلمية»(ص٢٥٧) ومن المفيد استذكار القول القديم إن «علماً بلا ضمير ما هو إلا هلاك النفس» ويبدو أن النفس قد غرقت «في عالم العلم»(ص٢٥٨).

ثم إن الأسس والأهداف النهائية للعلموية «لم تعرض أبداً عملياً وبكل وضوح على الساحة العامة» فكل شيء يجري كما لو أن العلموية «كانت بدهية»(ص٢٥٩) وثمة أسئلة حول «اليوطوبيا» السياسية التي لا يمكن فصل العلموية عنها، وحول الطبيعة الحقيقة للتكنوقراطية العلمية التي تعدها لنا هذه العلموية». وعلمنا ليس عديم الرائحة «فلسفياً واجتماعياً» ويرد هنا السؤال «لماذا لم يظهر العلم في مرحلة أبكر؟»(ص٢٦٠) ولماذا تحول هدف العلم: كان هدفه أن يكشف لنا «موضوعياً طبيعة الأشياء». ثم أصبح هدفه «التطبيق»(ص٢٦٢).

وإذا كان الناس الصادقون متفقين على أن «العلم أداة يكفي أن نعرف كيف نستعملها بذكاء» فالمؤلف يرى أنها «وجهة نظر غير كافية أبداً»(ص٢٦٤) فالتقدم التقني «هو، مثلاً انتاج أسلحة متقنة وفعالة أكثر فأكثر». فهل هي تُنتج كي لا تُستعمل؟ أي «منطق نيّر»(ص٢٦٥)!

إن أنصار العلم النظري «يقدمون بعض التنازلات الثانوية» فالبحث العلمي «مشروط اقتصادياً واجتماعياً» ومن الصعب إنكار أن «العلم يعرّض للمخطر بعض الخيارات الفلسفية» مع أن العلم «لا يتنافى مع الفلسفة»(ص٢٦٨) وثمة أسئلة حول الرياضيات لا تتطابق في الإجابة عنها «أجوبة أشهر الخبراء» ويحدث أن تنجم اكتشافات «رائعة عن مساع تتفاوت درجة لا معقوليتها»(ص٢٦٩) والخطة العلمية المثالية، جوهرياً، تلتبس بخطة فلسفية ما وبمنهج اجتماعي - ثقافي ليس حيادياً إطلاقاً» والعلم الذي يعنيه المؤلف هو «العلم الغربي» وقد يولد «قريباً علم آخر، أو أن يغير العلم الذي نعرفه اتجاهه بشكل جذري. عندئذ يجب فتح باب مناقشة آخر»(ص٢٧١). ويجب أن نتذكر أن العلم «حقيقة ولدت في ظروف اجتماعية محددة كلياً وقد تركت فيها أثراً عميقاً». وكل مجتمع «يولد معارف تشكل «مطابقة للعالم» تتوافق مع نمط عيش معين، وتنظيم اجتماعي معين وقيم اجتماعية - ثقافية معينة، الخ»(ص٢٧٢) ولنتذكر أن الكنيسة كانت قد انسجمت «مع القيم العملية والعادات العقلية لمجتمع ريفي واقطاعي». وكانت المسيحية إحدى «القوى الكبرى التي كانت قد كيّفت ذلك المجتمع». ثم تم الانتقال من مجتمع «مرتكز على الله إلى مجتمع مرتكز على التجارة والصناعة والبحث عن المنفعة» وجرى الانتقال من عالم «تهيمن فيه الكاتدرائيات إلى عالم تهيمن عليه المصارف»(ص٢٧٦). أما العلم فيجب أن «يبدو بمثابة نشاط نظري ونزيه لا بل وكأنه مغامرة روحانية» فكأن «اهتمامات «المعرفة» وحدها هي المعنية»(ص٢٧٧) لكن رجال الأعمال يحبون الإطلاع «على الوقائع والأحداث لكي يحتاطوا الحدوث غيرها ويستفيدوا منها»(ص٢٧٨). وثمة ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه «كان هناك تواطؤ بين التقنية والعلم» وعلم الرياضيات «أداة وليس معرفة نظرية»(ص٢٧٩) والعقلية المسماة علمية «متعايشة مع العقلية الاقتصادية»(ص٢٨٠) وفي العمل العلمي لا تنفصل النظرية «عن التطبيق»

والنظرية «تنزع لا عطاء بعض السلطة» وثمة «طموحات ثقافية للمتعهدين الجدد»(ص٢٨١) وعندما صارت «السلطة الزمنية في أيدي الطبقة البرجوازية، أصبحت السلطة الروحية نفسها تحت رقابة هذه الطبقة»(ص٢٨٢). وليس المقصود طبعاً «أن كل بحث جرى كان المقصود به، بتبصر، خدمة المصلحة المباشرة للصناعيين أو العسكريين». لكن هذا لا يجعلنا نهمل «وجود ديناميكا اجتماعية ـ ثقافية أكثر شمولاً بكثير»(ص٢٨٣) وإذا كان لا يمكن إنكار فعالية العلم «العملية» فلا يجوز أن يبدو «منشأة منفعية ـ لأن ذلك سيكون مخزياً بالنسبة لطائفة من الباحثين الشرفاء الذين لا يهدفون إلا إلى توسيع مجال معارفنا النظرية». فثمة «نشاطات ثقافية مشهورة بأنها نبيلة»(ص٢٨٦). وكم توهم محترفو بعض العلوم أنهم «يعكفون على نشاط حيادي».

إن العلم «الأكثر كمالاً يتيح للإنسان اكتساب السلطة العليا» فالنظرية والتطبيق «مختلطان بلا انفصال»(ص٢٨٨) وعدد كبار أساتذة «البحث النظري الذي يتلقون مكافآت من الصناعة بصفتهم مستشارين، أكبر بكثير مما نظن عادة»(ص٢٨٩). وتأتي كليانية العلم ليكتمل المشهد. «نخبة تضع يدها على المعرفة فلا يعود الإفراد سوى أرقام». ومن المفيد أن نتصور «نتائج إخضاع المجتمع للنزعة العلمية إخضاعاً تاماً»(ص٢٩٠). والخبراء «مستعدون لأن يأخذوا على عاتقهم كل شيء» «فلنستشر الخبراء» وقد لا يكون «وجود العابثين والدجالين نادراً بين جميع هؤلاء الخبراء»(ص٢٩١) وسيكون لدينا اختصاصيون «فوقيون» واختصاصيون «فوق الفوقيين» وقد يصبح العلم «هدف علم»(ص٢٩٢) ومع وجود الأسلحة الحديثة «ماهو المدلول الحقيقي للخطب حول السلام في مجتمع يزدهر فيه بأبّهة «علم» استبطن منذ عدة قرون، حلم السيطرة (على الطبيعة) واستغلالها؟»

وإذ يعرضون الكون كآلة «فالكون في مجمله، يُعرض كنوع من جهاز آلي» يضعون البرامج لتحويل العلاقات الاجتماعية إلى نوع من الحركات

الآلية . . مع أن العلماء «لا يترجمون نشاطاتهم بهذه العبارات». وقد تيسر لهم وضع علم إوالي للنباتات والحيوانات والبشر ويمكن أن «يُرى الكائن الحي بمثابة صرح ذرّي: إنه، بالتأكيد، صرح معقد جداً، لكنه يخضع «إوالياً» لقوانين الفيزياء»(ص٢٩٥) وتتكون الصيغة التالية: «فالطبيعة في الأصل أصبحت آلة. ثم تلا الحيوان ـ الآلة فالإنسان الآلة. لمَ لا يكون، غداً، المجتمع ـ الآلة؟» وهم إذ يحررون البشر من «التصورات الميثولوجية والصبيانية» يعدّونهم كي تكون «عقولهم أفضل تهيئة لتقبّل الإرشادات الناشئة عن أبحاث إيجابية، واضحة وصحيحة». . . ونحن إذاً «مجموعة دواليب المستقبل في أوالة اجتماعية ستكون «عقلانيتها» كليّة»(ص٢٩٧)

وثمة من يعملون لفرض «قواعد الأخلاق على البشر والشعوب» وذلك عن طريق العلم «إنما باسم البيولوجيا البشرية يجب تعليم الأخلاق وفرضها على الأفراد وعلى الشعوب» ويجب التوكيد «على كفاءة البيولوجيا «بمفردها لا تستطيع شيئاً» لكن كارل بيرسون يقول إن «كل علم حقيقي في الغرب، هو وسيلة عمل كاملة. ولا يعلم الباحثون ذلك في بعض الأحيان». والبيولوجيا مع غيرها «تستطيع شيئاً» وقد تمكنت «الفيزياء من صنع القنبلة الذرية. . . فالتأكيد على حيادية العلم، هو إنكار نوع المنطق العمليّاتي المتأصل فيه» (راجع ص٣٠٠ ـ ٣٠١). وقد لا يكون مستبعداً «أن يصبح علم الاجتماع، يوماً ما، كيمياء الجماعات البشرية»(ص٣٠٢).

«وسوف يقوم العلم بإصلاح العالم الغريزي» وستصرف العلماء بقوة عملية «ربما لا يستطاع حساب قدرتها»(ص٣٠٣). «وبما أن سلطة الخبراء العملية ستمارس في كل مكان، ستتلاشى جميع المقاومات والظلمات التي ما تزال تسم الحقيقة» والعلم اليوم يطالب «بإدارة المجتمعات إدارة مادية وفكرية وأخلاقية»(ص٣٠٤). بل إن سيريل دين دار لينغتون يرى أن «المسائل السياسية الأكثر خطورة يمكن أن تحل «بالوسائل الصحيحة للبيولوجيا»» و«علم الاجتماع البيولوجي نظام كلّيّ القدرة»

والعلماء الاختصاصيون وحدهم الجديرون «بتقدير قيمة التنظيرات التي يضعها علم الاجتماع البيولوجي»(ص٣٠٥) فالإنسان الذي هو «آلة» تشكل الجينات «الدواليب الأخيرة فيها» «والهام في الأمر هو ما يحدث على مستوى الجينات» والأخلاق والسياسة يقتصران على «تنظيم التجمع الجيني تنظيماً جيداً»(ص٣٠٦) وليس «ثمة شيء في مجال الحياة لا يمكن فهمه انطلاقاً من هذه الفكرة: الكائنات الحية مصنوعة من ذرات تخضع لقوانين الفيزياء»(ص٣٠٧) لكن . . «ماالذي يثبت أن «العلم» لن يخضع، شيئاً فشيئاً، لفلسفة أخرى، أقل صرامة وأقل سيطرة؟»(ص٣١١) لكن «العجل الذهبي الذي لا يزال قائماً» ونموذج «المجتمع التقنوقراطي-العلمي» «الذي يحدثنا عنه العلم الخيالي، تسجله الوقائع تدريجياً» ويجب «أن نتوقع تقهقر الايديولوجيات المستمر» وسوف نستغني «عن الفلسفة وعلم الأخلاق والسياسة. فلم تعد هناك حاجة لتشجيع القيم»(ص٣١٢) وسيستمر «الخبراء لدى أركان الحرب والحكومات يحسبون كم من القنابل والصواريخ ودبابات الاقتحام يجب أن يصنع»(ص٣١٣)

لكن العلم «لا ينجح في أن يتكون إلا بتبسيط الظاهرات وإحلال حقيقة أخرى مبنية تبعاً لمعايير خاصة، محل (الحقيقة المباشرة)»(ص٣١٥) ولا يود الواقع «سوى واقع مُفْقَر بل واقع زائف»(ص٣١٦). والحاصل «الذكائي لا يعطي فكرة صائبة عن المادة الاجتماعية الثقافية المسماة الذكاء» وهو نوع من «الكاريكاتور كُبّرت فيه السمات التي يطمح كل مجتمع مصنّع إلى إيجادها عند المواطنين الأسوياء» ولنتذكر الأحاديث حول «سموّ ونقص السلالات»(ص٣١٧) أما الحقيقة فلم تعد قابلة «للإدراك مباشرة-إنها تقع في خلفية علم يحتجز المنظّرون وحدهم حق ولوجها»(ص٣١٨) «أما العلم فلا عاطفة فيه» والحقائق «القابلة للقياس هي وحدها هامة»(ص٣١٩). «باختصار «العلم» يفكر بالنيابة عنا» والعلماء الطيبون يفعلون كل ذلك «كي يجعلوا النظرية تتقدم»(ص٣٢٠) ويُفعل كل شيء «من أجل تهدئتنا»

(ص٣٢٢) والحرية تصبح «حالة تكيف وتبديل ضروري في التداخلات الاجتماعية كي يتم إنجاز غائيات معينة» أي تقتضي الحرية أن يكون المواطن «مسنناً يعمل بتعقل وانقياد»(ص٣٢٥) ولا تستثنى «العلوم البشرية من ذلك، من حيث المبدأ. فهدفها الأساسي ليس إظهار بشريتها» بل «تحويل الإنسان إلى موضوع»(ص٣٢٧) وثمة من يعتبر العلم «سلطة روحية» وإذا كان ممكناً أن يظهر «أن الفكر العلمي هو نظري» فالمؤسسة العلمية «في جملتها، باعتبارها منهجاً إدراكياً ومجمعاً، ليست كذلك»(ص٣٢٨) وإذا كان «العلم» قوة، «فذلك لأنه، في مبدئه بالذات، يجسد مشروعاً اجتماعياً معيناً»(ص٣٢٩) ولا يمكن للعلم «أن يفتخر بأي حياد اجتماعي»(ص٣٣٠). وإذا كان العلم قد قام بدور «إيجابي» ضد الكليانية الدينية» فإنه «لا يحتكر تحرير الإنسان أو تفتحه، لا من حيث الحق ولا من حيث الواقع». فقد يصبح العلم «أداة ظلم وإفقار للبشر واستبداد زمني وروحاني» ولا يجوز أن يمنعنا «الإقرار بالفضل فتتغاضى عن تهديد كليانية علمية» فمع قبول ذلك قد نرى «العلم» «بمثابة دين جديد» وأنا «أرفض الاختيار البسيط بين الظلامية والعلموية»(ص٣٣١). إذ أن كل مايقال حول «الموضوعية العلمية» يقصد به «إزالة الذاتية». أي إنشاء علم لن تكون له «ذات» «وهو يكشف الأغراض في فوريتها المطلقة». «يجب أن يلغى كل شعور شخصي. حتى إنه لم يعد مذهب المساواة هو المقصود بل التوحيد المطلق»(ص٣٣٢). «نعم، لستم سوى ناظمات آلية» برمجتها «الجينات الأنانية»(ص٣٣٣)

ويمضي المؤلف قدماً ليؤكد: «إن رأسمالية «علمية» كلياً واشتراكية «علمية» كلياً ربما تصبحان، قبل كل شيء، «تكنو قراطيتين»، تدران طبقاً لقوانين عقلية واحدة محولة»(ص٣٣٤). فالعلم هنا هو «تطبيع كلياني يباشر به وفي نهايته سيكون الموت لكل ما نسميه اليوم الحرية» وسيكون «المواطن الجيد هو الإنسان الخالي من الأفكار الشخصية، وليس له معتقدات

خاصة ولا إيديولوجية»(ص٣٣٦) وما يحمي «تنوع الأنظمة السياسية الحالية هو، بعبارة أخرى، عدم كمال العلم»(ص٣٣٧). ولا شيء يمنع من أن نتخيل، بصورة خاصة، زوال السلطات السياسية» إذا أمعنا النظر في دور «الناظمة الآلية»(ص٣٣٨) فالعلم الموضوعي يقصي «كل تدخل تعسفي وكل اختيار ذاتي» وسيأتي يوم لن تعود البشرية فيه «تظن بل ستعرف». هكذا قال «رُنان»(ص٣٣٩) وسيكون «التكنوقراطيون وحدهم جديرين بالجوهر»(ص٣٤٠). والمقصود «هو السعي بالبشرية إلى ما وراء الحرية والكرامة»(ص٣٤١).

إن العلم الذي يستحق أن يُمدح يستحق أيضاً أن ينتقد ولا سيما «عندما يطمح إلى فرض نفسه بمثابة عقيدة شاملة ومطلقة» ولم يكن المدافعون عن العلم «دوماً فوق كل شبهة»(ص٣٤٣) وقد دعا بعضهم إلى «أن تعامل الحثالات باعتبارها حثالات»(ص٣٤٤).

لقد اعتبر العالم الميكانيكي «عالماً سخيفاً في جوهره» واعترض دوستويفسكي «ضد أولئك الذين يريدون تفسير الإنسان بواسطة العلم والذي بعد أن قاموا بتفسيره، يدّعون توجيهه وجهة معينة بشكل موضوعي»(ص٣٤٦). وستزول «الحرية مع الرغبات» إذ يحسب كل شيء ويحدد مسبقاً(ص٣٤٧). وستصبح الحرية «ليس فقط خرافة يتم تجاوزها بل علّة»(ص٣٤٨)

إن مسألة العلم مسألة معقدة. ويكون لزاماً إجراء موازنة دقيقة بين الحسنات والسيئات. «فسيئة الفيزياء، مثلاً هي أنها تقود إلى القنبلة الذرية، لكن حسنتها تقوم في كونها تقدّم لنا ثلاجات فعالة وطائرات سريعة». وسيئة علم الاجتماع أنه يقدم «إلى التجار والصناع والحكام وسائل جديدة لمعالجتنا، لكن له حسنة هي تنويرنا بشكل أفضل، باعتبارنا مواطنين حول علم المجتمع»(ص٣٥٠). والخطر هو في «الإفراط» و«التجاوز» وإلا سنضطر إلى ابتلاع المزيد من «أطنان المهدئات»(ص٣٥١). أم أن ابتلاعها

هو الذي «سيساعدنا على تنظيم حياة اجتماعية أقلّ إرهاقاً وأقل إيذاء؟» وأي طب هو الذي «يكتفي بإزالة أعراض مرض دون أن يهتم بأسباب هذا المرض؟» أمّا بعض الموازنات فقد تعطي «ثلاث درجات رديئة لهيروشيما، وخمس درجات جيدة للكونكورد»(ص٣٥٢). . .

ويرون أن لا «تأثيرات سلبية للعلم» فإذ أظهر ضرره قالوا إن ذلك «ناجم عن أننا لم نكن «علميين» بدرجة كافية» ويتم هروب «إلى الأمام» وبين العلم «الروحاني» والمخاتلة ثمة خطوة واحدة. . فهل نعتبر «العلموية إفساداً حقيقياً»(ص٣٥٣)؟ وهل هي «يوطوبيا مخادعة»؟ إن تأثيرات الإفساد العلموي «تقود الناس إلى نوع من التنازل الفلسفي والأخلاقي والسياسي على الأقل في الحالة الحاضرة». فقد تكون مسألة «حدود المعرفة العلمية أمراً ثانوياً. والذي يهم هو «المعتقدات» التي تكيف بالفعل السلوك الاجتماعي». «وفي عصر المسيحية الذهبي، كان الوضع مماثلاً: فلم يكن الهام أن تكون العجائب حقيقية، بل كان الهام أن يصدقها الناس». . واليوم يجري التبشير «بسيادة العلم والتقنية»(ص٣٥٤) وقد نرى قريباً «المواطنين الذي أرهقتهم العلموية، يرضخون منقادين إلى الخبراء الاختصاصيين في علم الوراثة» وفي الحاضر «تقوم بلاغة الجينة بدور المخدر»(ص٣٥٥)

«إن «العلم» الخيّر سيكون في جهة مع باحثيه الشرفاء والحياديين وفي الجهة الثانية جماعة الإيديولوجيين العلميين- التكنوقراطيين الخبثاء» وربما يكون الوقت قد حان لإمعان النظر(ص٣٥٦)

❋ ❋ ❋